ŞTEFAN SANDU

ISTORIA DOGMELOR

Vol. II

ISTORIA DOGMELOR ÎN EVUL MEDIU

Editura
BREN

ISTORIA DOGMELOR

Vol. II
ISTORIA DOGMELOR
ÎN EVUL MEDIU

Adresa: EDITURA BREN
Str. Lucăceşti nr. 12, sector 6
Bucureşti
Tel/Fax: 223.43.47
637.21.55

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale
SANDU, ŞTEFAN
Istoria Dogmelor / Ştefan Sandu - Bucureşti : Bren, 2001
3 vol., cm.
ISBN 973-8143-87-X
Vol. II : Istoria Dogmelor în Evul Mediu – 2002 – p. –
Bibliogr. - ISBN 973-8143-90-X

2

Bun de tipar: 15.01.2002
ISBN 973-8143-90-X

IMPRIMAT ÎN ROMÂNIA
Tipar: BREN PROD s.r.l.

Pr. conf. dr. **ŞTEFAN SANDU**

ISTORIA DOGMELOR

Vol. II
ISTORIA DOGMELOR ÎN EVUL MEDIU

Editura BREN,
Bucureşti 2002

Cuvânt înainte.

Scopul volumului II al acestei lucrări este de a descrie Istoria Dogmelor în Evul Mediu, cuprinzând perioada din secolul al IX-lea până în secolul al XV-lea. Această perioadă cuprinde izvoare dogmatice, care nu au fost prelucrate în diferite lucrări. Rezultatele expuse aici pot fi considerate ca o introducere în studiul Istoriei Dogmelor din perioada Evului Mediu. Eu menţionez doar faptul că prezentarea teologiei Scolasticii în cadrul Istoriei Dogmelor, constituie o încercare dificilă, care nu a fost tratată decât de teologii romano-catolici şi de unii teologi protestanţi în manualele de Istoria Dogmelor. Al doilea volum al Istoriei Dogmelor încearcă să fie doar o introducere în studiul Istoriei Dogmelor în Evul Mediu cu referire specială la lucrările teologilor romano-catolici şi protestanţi, care s-au ocupat cu perioada Scolasticii. Astfel, această lucrare analizează lucrări din domeniul Istoriei Dogmelor în Evul Mediu şi încearcă pe cât este posibil să sistematizeze Istoria învăţăturii dogmatice în perioada Scolasticii. O încercare a criticii istorice şi dogmatice este numai sugerată. Multe comentarii şi texte din izvoarele originale ale Istoriei Dogmelor din perioada Scolasticii au fost excluse la revizuirea lucrării pentru a nu depăşi dimensiunile stabilite la început. Studiul intens al Istoriei Dogmelor în perioada Evului Mediu ne prezintă dogmele Bisericii creştine într-o expunere specifică teologiei scolastice, care caută să înţeleagă formulele dogmatice ale Bisericii creştine din epoca Sinoadelor ecumenice. Teologia scolastică a folosit

o metodă sistematică de apărare şi expunere a dogmelor Bisericii faţă de ereziile şi erorile, care au apărut în Evul Mediu în secolele IX-XV. Din studiul Istoriei Dogmelor reiese că în această perioadă nu există o dezvoltare a dogmelor, ci problema care s-a pus în disputele dogmatice din această epocă a fost înţelegerea proprie a formulelor dogmatice tradiţionale şi nu o dezvoltare a lor. De aceea perioada scolastică furnizează mai puţin material pentru Istoria Dogmelor. O trăsătură specifică a Istoriei Dogmelor în timpul Evului Mediu, constă în aceea că Istoria Dogmelor din această perioadă nu cuprinde întregul domeniu al teologiei, ci descrie doar mişcările, care pregătesc calea dezvoltării învăţăturii din perioada Reformei, Mărturisirilor de credinţă protestante şi Conciliului de la Trident. Cercetarea teologică a arătat că în domeniul Istoriei Dogmelor din perioada Evului Mediu, lucrarea teologului catolic M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit (Freiburg im Breisgau, 1933), rămâne fundamentală. În elaborarea acestei lucrări de Istoria Dogmelor, eu am primit anumite îndrumări din partea Prof. D. D. Dr. Ragnar Bring (Lund) şi Prof. D. D. Dr. Bengt Hägglund (Lund) în anii 1976-1981. În starea actuală a cercetării Istoriei Dogmelor, efortul prezent nu poate fi decât o încercare de a expune liniile principale ale Istoriei Dogmelor în Evul Mediu.

Bucureşti, 15 noiembrie 2001.

Pr. Conf. Dr. Ştefan Sandu

Partea a doua. Istoria Dogmelor din secolul al IX-lea până în secolul al XV-lea. Istoria Dogmei trinitare şi Istoria Dogmei hristologice. I. Istoria Dogmelor în Apus până la începutul Evului Mediu A. Disputa teologică dintre augustinism şi semipelagianism. Învăţătura Fer. Augustin despre har şi predestinaţie a determinat deja în epoca lui ample dispute, precum şi în timpul Evului Mediu şi în parte de asemenea în tradiţia postreformatoare a stat ca punct central pentru discuţia teologică. Problemele, care în această privinţă au stat în prim plan sunt următoarele : importanţa voinţei libere, lucrarea harului dumnezeiesc în reîntoarcerea omului la Dumnezeu şi reînnoirea şi însemnătatea predestinaţiei[1]. Dacă se spune că Fer. Augustin a influenţat în mod hotărâtor dezvoltarea teologică din Apus, totuşi trebuie să se facă anumite delimitări. Pelagianismul a fost desigur respins la Sinodul de la Cartagina şi de asemenea Papa Zosimus s-a aliat cu o anumită ezitare la hotărârea acestuia prin bula „De peccato originali et gratia", dar aceasta nu a însemnat că s-a acceptat teza Fer. Augustin despre distrugerea totală a naturii omului sau concepţia sa radicală despre predestinaţie şi gratia irresistibilis. S-a stabilit doar că păcătoşenia generală a venit prin

[1] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, 4. uppl., Lund, 1971, p. 122; G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 91.

opus acestor învățături, deoarece dădeau impresia că pun la îndoială sensul vieții monahale și după moartea lui aceste contraziceri au devenit mai ascuțite. Un exemplu tipic de opoziție față de învățătura despre har a Fer. Augustin este Sf. Ioan Cassian (circa 360-circa 435), în lucrarea sa „Collationes", o prezentare, care a avut o mare însemnătate în istorică bisericească[3]. O opoziție răspândită mai ales în Galia împotriva Fer. Augustin se întâlnește în așa numita direcție semipelagiană. Aceasta s-a îndreptat mai ales împotriva ideii de incapacitate a voinței de a crede și a face binele în general. Fer. Augustin, care prin ucenicii si, Prosper de Aquitania și Sf. Ilarie a luat cunoștință de această critică, a răspuns printre altele prin scrierile „De praedestinatione sanctorum" și „De dono perseverantiae"[4].

Concepția semipelagiană s-a formulat mai întâi de toate de Sf. Ioan Cassian. Trebuie să se sublinieze că semipelagianismul nu este un descendent al teologiei lui Pelagiu, ci cuprinde tradiția răsăriteană preaugustiniană. De asemenea se consideră că fără ideile complicate din învățătura despre har a Fer. Augustin poate să se evite ereziile pelagiene. Sf. Ioan Cassian pleacă de la experiența monahilor și

---

[3] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 36; B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översik, Lund, 1971, p. 122; A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 297.

[4] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 122; A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 297.

accentuează atât realitatea distrugătoare a păcatului cât şi capacitatea omului de efort moral. Păcatul este moştenit de la Adam în aceea că întreaga umanitate a fost participantă la încălcarea poruncii. De aceea omul nu poate fără ajutorul harului dumnezeiesc să dobândească mântuirea sau să practice virtutea. Dar, el poartă în sine germenele binelui, care are nevoie doar să fie trezit la viaţă prin har. Cu voinţa sa liberă omul nu poate nici să respingă, nici să se străduiască pentru primirea harului. În întoarcerea la Dumnezeu iniţiativa este uneori a lui Dumnezeu, iar uneori Dumnezeu aşteaptă decizia voinţei noastre proprii, aşa că voinţa noastră devansează pe a lui Dumnezeu. Dumnezeu nu vrea ca cineva să se piardă, dar când aceasta se întâmplă, aceasta are loc astfel împotriva voinţei Lui[5].

Scopul principal al Sf. Ioan Cassian a fost de a arăta pericolul indiferenţei etice care exista în învăţătura Fer. Augustin despre har şi predestinaţie, dar el nu a fost un urmaş dependent de Pelagiu. În următoarele puncte de vedere el se deosebeşte de Pelagiu şi este de acord cu Fer. Augustin : 1. Moartea este o urmare a păcatului; 2. Întreaga umanitate este vinovată; 3. Harul trebuie să vină în ajutorul omului. Faţă de Fer. Augustin, el susţine că : 1. Harul lui Dumnezeu nu este rezervat pentru o parte a umanităţii, ci este universal şi se adresează

---

[5] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 123; A. Harnack, Précis de l''Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 297-298; G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 92.

tuturor oamenilor. 2. Omul are o anumită măsură a voinţei libere. Prin căderea în păcat voinţa nu este distrusă total, ci numai bolnavă şi slabă. Aceasta poate să ajungă să întâlnească harul şi să colaboreze cu acesta (sinergie)[6]. După cum reiese din cele prezentate, Sf. Ioan Cassian acceptă învăţătura Fer. Augustin despre păcatul originar, dar respinge ideea acţiunii totale a harului. În schimb el acceptă în întoarcerea omului la Dumnezeu şi în reînnoire o colaborare între har şi voinţa liberă. Respingerea nu are fundamentul său în voinţa lui Dumnezeu[7].

Prosper de Aquitania a căutat să facă valabil augustinismul pur, în timp ce Faustus de Reji (+495), a dezvoltat punctul de vedere opus şi a mers mai departe decât Sf. Ioan Cassian în direcţia împotriva concepţiei pelagiene. Vinceţiu de Lerinum (+445), care a formulat în lucrarea sa „Commonitorium", cunoscutul principiu că numai ceea ce se învaţă „pretutindeni, întotdeauna şi de toţi"(quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est) se va considera ca Tradiţie valabilă, a găsit în învăţătura despre har a Fer. Augustin o noutate nefundamentată, care nu a corespuns pretenţiei prezentate[8]. Faustus acceptă ca şi Sf. Ioan Cassian o colaborare între voinţa dumnezeiască şi

---

[6] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 36.
[7] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 123; G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 92.
[8] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 123; G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 92-93.

voința umană, dar harul constă pentru el numai în Revelația din Sfânta Scriptură, nu într-o putere interioară dătătoare de viață. Atragerea harului și acordul voinței se unesc în reîntoarcerea omului la Dumnezeu. Predestinația se întemeiază numai pe preștiința despre meritele omului. Deși semipelagianismul a câștigat pentru un timp mari succese și a fost confirmat la Sinodul de la Arles (473), acesta nu a ieșit învingător în final. Papii de la Roma au arătat la început numai un mic interes pentru disputele teologice din Galia, dar au susținut mai degrabă concepția Fer. Augustin. Pericolul pelagianismului adevărat a fost un motiv care a contribuit la aceasta[9]. În doctrina sa Faustus este încă mai „monahal și mai puțin augustinian decât Sf. Ioan Cassian. El a expus deja implicit învățătura despre „meritum de congruo et condigno". După el, există deja un merit adus prin harul primordial în credința considerată cunoaștere și în eforturile voinței pentru a se îmbunătăți. Acestui merit îi corespunde harul mântuitor, cu care voința colaborează pentru a produce meritele perfecte[10].

Cel mai de seamă ucenic al Fer. Augustin, după Prosper de Aquitania, a fost Fulgentiu de Ruspe (+533), poate cel mai important teolog al timpului său, activ ca episcop în Africa de Nord, dar un lung

---

[9] B.Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 123-124; G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 93; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 410.

[10] A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 299.

timp alungat în Sardinia de vandali. Lucrarea lui Fulgentiu de Ruspe, „Contra Faustum”, s-a pierdut, dar din scrieri ale lui care s-au păstrat reiese că el s-a luptat cu învăţătura despre predestinaţie a Fer. Augustin. După el, cineva care din veşnicie este ales (predestinat) nu poate să se piardă, şi nici cineva care nu este predestinat la mântuire, nu poate să fie mântuit. Astfel, Fulgentiu consideră o „duplex praedestinatio” şi o voinţă de mântuire particulară a lui Dumnezeu. El a interpretat concepţia augustinană într-o prezentare magistrală. Din cauza comparaţiilor de stil s-a acceptat, deşi fără confirmare sigură, că el a compus Symbolum athanasianum[11].

În Galia în acelaşi timp purtătorul de cuvânt al augustinismului a fost, printre alţii, Caesarius de Arles (+542). Teologia lui a trezit opoziţie şi a fost respinsă de un sinod provincial din Valencia, dar apoi când el a primit opinia Papei, el a reuşit la un sinod din Orange (529) să primească aprobarea unei mărturisiri privind păcatul originar, harul dumnezeiesc şi predestinaţia, prin care semipelagianismul a fost respins şi învăţătura Fer. Augustin despre har s-a dezvoltat. Hotărârea sinodului a fost confirmată anul următor de Papa Bonifaciu II (530-532) şi a primit o consideraţie aproape canonică. Aceasta a reprezentat încheierea aşa numitelor dispute semipelagiene şi a însemnat

---

[11] B.Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 124; G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 94; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 442.

faptul că în învăţătura despre predestinaţie un augustinism modificat s-a recunoscut ca normativ[12].

Hotărârea sinodului din Orange (529), ale cărui 25 de canoane în mare măsură s-au luat dintr-o compilare făcută de Prosper de Aquitania din citate din Fer. Augustin, consfinţeşte învăţătura Fer. Augustin despre păcatul strămoşesc, după care omul în suflet şi trup este schimbat în mai rău. Voinţa liberă nu este nevătămată şi nu numai moartea, ci şi păcatul a trecut printr-un singur om la întreg neamul omenesc. În continuare se descrie cu toată pătrunderea lucrarea harului dumnezeiesc. Rugăciunea prin care noi rugăm darul harului este activă prin har[13].

Sinodul din Orange (529) a reprezentat sfârşitul disputelor propriu zise despre augustinism, dar problemele care au stat în punctul central, vor urma în continuare să trezească dispute îndelungate şi de asemenea vor deveni obiect al speculaţiilor profunde în teologia medievală. În dezbaterile postreformatoare au revenit de altfel în parte aceleaşi probleme şi de asemenea se sesizează ideile, care s-

---

[12] B.Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 124; G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 93; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 443-444; A. Harnack, Precis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 299-300.

[13] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 124-125; G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 94, F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 444-445.

au format în timpul disputelor în jurul pelagianismului şi semipelagianismului[14].

II. Istoria Dogmelor în perioada de trecere de la antichitate la Evul Mediu. Grigorie cel Mare. În timpul agitat când imperiul roman de Apus a căzut şi conducerea politică a fost preluată de germani, problemele teologice propriu zise au trecut pe planul al doilea la oamenii Bisericii. Totuşi în acest timp s-a pus fundamentul teologiei scolastice de mai târziu ca şi al culturii medievale în general. O contribuţie importantă a fost adusă din partea celor care au contribuit la salvarea moştenirii vechi în Evul Mediu[15]. F. Loofs tratează despre „Importanţa perioadei de la 600 până la 1050 pentru Istoria Dogmelor în general" şi aminteşte câteva contribuţii ale unor teologi şi filozofi din acest timp[16]. Boeţiu (+525 în Pavia), filozof creştin şi înalt funcţionar în timpul împăratului Teodoric, a fost numit ultimul roman şi primul scolastic. Prin traducerea scrierilor logice ale lui Aristotel, precum şi prin scrierile sale proprii el a mijlocit cunoaşterea logicii aristotelice în

---

[14] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 126; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 445.

[15] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, 4. uppl., Lund, 1971, p. 126; G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 99; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 452-453; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages, Oregon, 1997, p. 15-16.

[16] F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 4. Aufl., Halle, 1906, p. 453-454.

Evul Mediu. Sistemul lui ştiinţific a fost de asemenea model pentru învăţământul universitar medieval[17].

Cassiodor (+583), la fel ca şi Boeţiu, înalt funcţionar în imperiul gotic de răsărit, a avut influenţă ca enciclopedist. Un contemporan, al cărui nume nu aparţine aşa de mult Istoriei Dogmelor ca Istoriei Bisericii Universale este Benedict de Nursia (+547), ale cărui reguli monahale (523/526) au fost dominante în Apus până la 1100. Prin scrierile sale despre studii şi activitatea din mănăstire el a creat cele mai importante condiţii pentru dezvoltarea spirituală în timpul Evului Mediu. Unei perioade de mai târziu aparţine Isidor de Sevilla (+636), care mai mult decât oricare altul a cuprins cunoaşterea ştiinţifică şi teologică a timpului şi a devenit accesibil perioadei următoare[18].

Într-o situaţie de decădere bisericească profundă şi nevoie materială, Grigorie a fost ales papă în anul 590, mai înainte prefect al oraşului şi într-un timp frate de mănăstire în Roma. Pontificatul lui se obişnuieşte să se considere în Istoria Dogmelor ca graniţa dintre Biserica veche şi Evul Mediu. Sub conducerea lui puternică în multe privinţe s-a pus baza papalităţii medievale, dar de asemenea

---

[17] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 126.

[18] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 127.

contribuția lui Grigorie în domeniul teologiei a fost de o importanță fundamentală[19].

A. Harnack a afirmat că, în definitiv, Roma a contribuit la victoria formulelor augustinismului, deși în secolul al VI-lea episcopii săi s-ar fi îndepărtat considerabil de acesta. Papa Grigorie I a dobândit o mare influență datorită personalității sale de monah, epistolelor sale, scrierilor sale și reformelor sale liturgice. Sub adăpostul cuvintelor Fer. Augustin, el a formulat din nou Catolicismul de tip obișnuit, dar el l-a consolidat ajutându-se de elemente dificile. De asemenea, el a pus în lumină concepția veche din Apus considerând religia ca o hotărâre juridică. Minunea devine caracterul distinctiv al religiei[20].

Dacă Grigorie în mod personal a rămas încă în ideile Fer. Augustin și dacă el a dovedit prin caracterul său dreptate, blândețe și independență, teologia sa este un amestec compozit. Mai târziu Grigorie s-a citit mai mult decât Fer. Augustin și s-a estimat într-un grad mai înalt. Timp de aproape 500 de ani, Grigorie a domnit fără rival în Istoria Dogmelor în Apus și el domnește încă asupra Catolicismului. În realitate, el nu a adus nimic nou,

---

[19] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 27-28; G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 94-95; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 445

[20] A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 300. R. Seeberg; Text-book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages, Oregon, 1997, p. 17.

dar prin modul în care el a accentuat diversele doctrine şi diversele practici ale Bisericii, prin felul în care a transpus în teologie religia de rangul al doilea, el a creat tipul obişnuit al Catolicismului roman[21].

Dezvoltarea convergentă a augustinismului spre semipelagianism a obţinut încheierea ei provizorie prin Grigorie cel Mare (590-604) şi a fost legitimată prin marele prestigiu, pe care Grigorie l-a dobândit. O importanţă asemănătoare a avut Grigorie pentru dogma catolică în general. Între perioada veche şi Evul Mediu, stând în pragul celui din urmă, el ne arată Tradiţia Bisericii vechi în prescurtarea aceea, în care ea a fost fundamentul Catolicismului medieval. Grigorie nu a fost un spirit creator, dar secolele de după el ne-au învăţat despre el[22].

Semipelagianismul este tipic pentru modul cum ideile Fer. Augustin au influenţat posteritatea. Ideile lui nu au fost duse mai departe în forma lor strict originală, ci au fost atenuate şi modificate în direcţia spre un creştinism mai mult practic. În această dezvoltare Grigorie cel Mare (590-604) a jucat un rol important. Contribuţia lui Grigorie cel Mare nu a constat în aportul adus pentru ca o anumită

---

[21] A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 301.

[22] F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 445.

învăţătură să triumfe, ci el a adaptat abil diferitele curente[23].

Grigorie cel Mare este semipelagian în aşa măsură că el aprobă învăţătura despre păcatul originar a Fer. Augustin, dar de asemenea ideea de sinergism, adică faptul că voinţa omului poate în mod activ să colaboreze cu harul dumnezeiesc. Cu aceasta nu este spus că voinţa umană şi harul dumnezeiesc sunt puteri egale, ci creştinul are nevoie pentru mântuirea sa de harul premergător, gratia praeveniens. Este neclar dacă Grigorie cel Mare consideră că harul se adresează tuturor oamenilor. Este evident că pentru el Dumnezeu a ales un număr exact de oameni pentru mântuire, oameni despre care El ştie dinainte că ei urmează să rămână în credinţă şi să facă fapte bune, dar nimeni nu poate să fie sigur de mântuire, nimeni nu ştie că el este ales, ci trebuie toată viaţa să fie preocupat de mântuirea sufletului[24].

Învăţătura lui Grigorie cel Mare despre opera lui Iisus Hristos are un caracter distinctiv în mod evident. Chiar dacă Grigorie cel Mare spune că Hristos a luat păcatele oamenilor şi a împăcat mânia lui Dumnezeu, lucrarea lui Hristos de mântuire constă propriu zis în învăţătura şi pilda Lui, căci prin Hristos omul este definitiv eliberat nu numai de

---

[23] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 36-37; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 445.

[24] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 37. G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 94-95; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 445-446.

păcatul strămoşesc, ci şi de păcatele săvârşite înainte de Botez. Păcatele care se săvârşesc mai târziu trebuie să se ispăşească prin pocăinţă. Deci, Grigorie cel Mare susţine ca mijloace de pocăinţă moartea lui Hristos şi pocăinţa. Hristos este permanent activ prin jertfa euharistică adusă de preot. Cele mai importante idei ale lui Grigorie cel Mare sunt exact acelea care se referă la pocăinţă[25].

După A. Harnack, următoarele puncte sunt principale de relevat în gândirea şi teologia lui Grigorie cel Mare : 1. Grigorie cel mare reproduce ideile cele mai valoroase ale Fer. Augustin despre lucrarea interioară a harului şi despre aproprierea lui. El atribuie de asemenea o mare importanţă cuvântului (verbum fidei), dar el a dat o turnură semipelagiană tuturor treptelor ordinii mântuirii fixată de Fer. Augustin, căci el concepe liberul arbitru ca un factor coordonat cu harul. 2. El înţelege mai profund decât Fer. Augustin importanţa morţii lui Hristos, dar printre diferitele puncte de vedere sub care el consideră această moarte, sunt acelea ale apocrifelor din care le împrumută[26]. 3. Cu ajutorul concepţiei despre puterea neîntreruptă a meritului lui Hristos, Grigorie cel Mare şi-a adunat ideile până atunci nesigure asupra subiectului intervenţiei sfinţilor şi slujirilor îngerilor şi le-a pus deasupra înălţimilor teologiei. 4. Om al ierarhiei, în practică

---

[25] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 37; G. Aulén, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 95.

[26] A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1908, p. 301.

mai mult decât în teorie, Grigorie cel Mare a identificat Biserica cu cetatea lui Dumnezeu. El a trăit într-adevăr într-o epocă în care nu mai rămânea vreo altă autoritate decât a Bisericii. 5. Grigorie cel Mare cunoştea bine darurile interioare ale harului şi virtuţile, dar defunctul păgânism roman i-a transmis aşa complet inventarul său şi ideile sale religioase încât Grigorie cuprinde toate datoriile religioase şi toate virtuţile în ceremoniile prescrise şi bine definite[27]. 6. Grigorie cel Mare are percepţia a ceea ce este adevărata smerenie, dar el a susţinut tendinţa care făcea din această virtute smerenia monahală, abdicarea de la sine. 7. Explicaţiile lui Grigorie asupra pocăinţei au avut un aport considerabil. Acolo există viaţa teologiei. Dumnezeu insondabil este cel care răsplăteşte şi El nu lasă nici un păcat fără pedeapsă. În Botez se primeşte iertarea păcatului originar, dar după aceea trebuie să se dobândească mântuirea prin intermediul pocăinţei şi faptelor bune[28].

III. Istoria Dogmelor în Evul Mediu timpuriu. A. Istoria învăţăturii dogmatice în Evul Mediu timpuriu. Istoria Dogmelor în timpul Evului Mediu se încadrează în secolele VII-X după R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, dar se poate constata că şi alţi teologi ca G. Aulen şi B. Hägglund

---

[27] A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1903, p. 302-303; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 445-446.

[28] A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1903, p. 303; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 451-452.

tratează perioada respectivă în limitele secolelor indicate aici[29]. După R. Seeberg, Iștoria Dogmelor în Evul Mediu trebuie să înceapă cu o prezentare a teologiei lui Grigorie cel Mare. Din cele expuse mai sus urmează că nu se poate pretinde să se găsească o dezvoltare reală a dogmei în această perioadă. Problema în disputele din această perioadă privește întotdeauna înțelegerea proprie sau înțelegerea greșită a formulelor tradiționale și nu o dezvoltare actuală a lor[30]. Această perioadă este importantă pentru Istoria Bisericii, dar ea furnizează foarte puțin material pentru Istoria Dogmelor. Ca o trăsătură a Istoriei Dogmelor în timpul întregului Ev Mediu, în mod deosebit în această perioadă istoricul trebuie în mod constant să poarte în minte sarcina dinaintea lui. El nu îmbrățișează întregul domeniu al teologiei, ci numai descrie mișcările care pregătesc calea și fac posibilă dezvoltarea doctrinară adevărată din perioada Reformei (Conciliul de la Trident și Mărturisirile de credință protestante). Avântul

---

[29] F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 452; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages, Oregon, 1997; G. Aulen, Dogmhistoria, 1927, p. 99; B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 130.

[30] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Ear'y Modern Ages, Oregon, 1997, p. 17; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 453.

pietismului la încheierea acestei perioade trebuie să fie studiată în alte conexiuni[31].

Perioada de la Grigore cel Mare până la începutul Scolasticii din secolul al VII-lea până în secolul al XI-lea, nu desemnează în domeniul teologic vreo dezvoltare marcantă. Totuşi este izbitor faptul că popoarele nou creştinate şi-au însuşit formarea veche şi creştină. Epoca domniilor carolingiene se desemnează în această privinţă ca o perioadă de înflorire. Atunci au activat mai mulţi teologi importanţi, ca Alkuin (+804), Rabanus Maurus (+856), Radbertus (+865), Ratramnus (+ după 868), Hinkmar de Reims (+882), dar activitatea lor nu a constat într-o nouă orientare a gândirii teologice, ci într-o culegere şi redare a tradiţiei mai vechi. Mai întâi de toate se trimite la Grigore cel Mare şi la Fer. Augustin dintre Părinţii Bisericii[32]. De asemenea studiul Scripturii a stat în semnele tradiţionalismului. În aşa numitele „catenae" (comentarii tip) s-au adunat interpretările patristice la diferite locuri biblice. De cea mai mare importanţă pentru viitor a fost comentariul care în mod obişnuit se atribuie lui Walfrid Strabo, aşa numita „Glossa ordinaria". În aşa numitele florilegii s-au adunat citate din Părinţii Bisericii pentru diferite puncte din învăţătura de credinţă. Ele au devenit de asemenea un izvor

---

[31] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages, Oregon, 1997, p. 17.

[32] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 130; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 453-454.

important pentru lucrarea teologică viitoare. De asemenea pe teritoriul anglo-saxon au activat teologi însemnați ca Theodor de Anterbury (+690) și Beda Venerabilis (+735), ultimul cunoscut pentru lucrarea sa „Historia ecclesiastica gentis anglorum”[33].

Teologia din această perioadă va forma fundamentul pentru dezvoltarea ulterioară prin conservarea moștenirii vechi și patristice. În anumite puncte au avut loc discuții dogmatice, care merită o considerație mai apropiată.

1. Controversa adopțianistă este un ecou al dezbaterilor hristologice ale Bisericii vechi și privește mai ales formula de la Calcedon. Teologul spaniol Elipandus de Toledo a expus ideea că Iisus omul în felul în care ar fi unit cu Fiul lui Dumnezeu, a doua persoană a Treimii, s-ar putea numi „filius adoptivus”. Prin hotărârea dinainte și prin voința lui Dumnezeu, El ar fi fost desemnat să se numească Fiul lui Dumnezeu. Prin aceasta s-ar aprecia că Hristos este ca unul dintre noi[34]. Cel mai reprezentativ adversar al acestui adopțianism spaniol a fost teologul francez Alkuin (735-804). Hristologia lui Elipandus de Toledo și Felix de Urgellis ducea, conform lui Alkuin la nestorianismul condamnat de Biserică și anume la modul cum nestorianismul a împărțit pe Hristos în două persoane datorită celor

---

[33] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 130.

[34] B. Hägglund, Teologins. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 130-131; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 456.

două firi şi aşa se împarte El aici în doi fii, un Fiu al lui Dumnezeu şi un Fiu adoptiv[35]. Adopţianismul a fost condamnat la sinoadele din Regensburg (792), Frankfurt (794) şi Aachen (799). Alkuin, Paulinus de Aquileia şi alţii l-au combătut. Alkuin a afirmat apoi o formulă cu totul în sensul Ortodoxiei ciriliene-calcedoniene. Adopţianismul spaniol a murit, dar Biserica germană medievală l-a preluat, după cum Roma a făcut cu ambele dogme centrale ale Bisericii vechi în forma lor definitivă[36]. Prin condamnarea adopţianismului la sinoadele din Regensburg, Frankfurt şi Aachen, s-a pregătit calea pentru o acceptare a hristologiei bizantine în Apus. La fel ca în învăţătura lui Leonţiu e Bizanţ şi Sf. Ioan Damaschin, Logosul dumnezeiesc a fost gândit ca purtător al unităţii persoanei, care a primit în persoana sa firea omenească[37].

2. Controversa privind Filioque. Controversa privind Filioque a depins de asemenea de ansamblul învăţăturii treimice-hristologice. Formula „purcede de la Tatăl şi Fiul" (filioque), care a redat gândirea augustiniană, se întâlneşte prima dată la Leon I în contrazicerea lui cu Priscilian şi concepţia lui

---

[35] G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 100; A. Harnack, Precis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 307; A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 38.
[36] F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 456-457; G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 101.
[37] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 131; A. Harnack, Precis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 307.

modalistă. Apoi această formulă s-a întrebuințat în Spania și Franța, unde a fost apărată de teologii lui Carol cel Mare[38]. Apoi Patriarhul Fotie al Constantinopolului a atacat această tradiție apuseană și lui i-a ripostat Ratramnus, care a reproșat grecilor un arianism în problema Duhului din cauza faptului că Duhul după ei ar fi mai mic decât Tatăl și Fiul. Într-o perioadă Biserica Romei a ținut acest punct de vedere și a considerat validă această învățătură, dar totuși nu a voit să întreprindă vreo schimbare în cuvintele Simbolului. Totuși în final a acceptat adaosul Filioque, când Simbolul niceo-constantinopolitan a devenit simbol în cadrul mesei la începutul secolului al XI-lea[39].

3. Controversa privind predestinația. Gottschalk (804-869), un călugăr saxon din mânăstirea Orbais, care a intrat în monahism împotriva voinței sale, a considerat ca sarcină a sa să propovăduiască predestinația dublă în forma sa cea mai riguroasă. El a considerat că are sprijin în Fer. Augustin, dar a criticat învățătura sa prin a evita orice afirmație despre libertatea omului. Predestinația a fost

[38] G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 101; A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 38; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 457.
[39] G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 101; B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 131; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 458.

întemeiată pe caracterul imuabil al lui Dumnezeu[40]. La Gottschalk nu este vorba nicidecum despre o predestinaţie spre rău. Ceea ce este hotărât dinainte este pedeapsa dreaptă pentru cei necredincioşi şi viaţa veşnică pentru îndreptaţi, deci în ambele cazuri ceva bun. Dar condamnarea are baza sa în hotărârea veşnică. Împăcarea lui Hristos nu este valabilă pentru ceilalţi decât pentru cei destinaţi la viaţa veşnică[41]. Următoarea frază din mărturisirea lui Gottschalk poate să rezume mesajul lui : „Căci după cum Dumnezeu cel neschimbabil, înainte de crearea lumii, prin harul său liber, în mod neschimbabil, a predestinat pe toţi cei aleşi ai săi la viaţă veşnică, tot aşa într-un mod asemănător acelaşi Dumnezeu imuabil a predestinat pe toţi cei respinşi, care pentru faptele lor rele, să fie condamnaţi în ziua judecăţii la moarte veşnică după judecata Sa dreaptă şi pe care ei o merită"[42].

Gottschalk a mers mai departe în concepţia lui deterministă despre voinţa umană decât Fer. Augustin, care aici în orice caz a căutat să facă anumite restricţii. Gottschalk a fost combătut de arhiepiscopii Hrabanus de Mainz şi de Hinkmar de

---

[40] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 132.
[41] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 132; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 463.
[42] P. L., 121, col. 368 A apud F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 463; B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 132.

Reims, care amândoi s-au considerat buni augustinieni, dar în realitate l-au văzut pe Fer. Augustin cu ochii semipelagianismului. Disputa nu a încetat prin aceasta şi Gottschalk a fost condamnat la Mainz în 848. Mai mulţi teologi au apărat ideile despre predestinaţia augustiniană. Carol cel Pleşuv a căutat să pună capăt schimbului de păreri vehemente printr-un sinod de la Chiersy (853) şi a subscris împreună cu sinodul cele patru capitole compuse de Hinkmar, care dădeau expresie punctului de vedere semipelagian ascuns. Predestinaţia stabilită de Dumnezeu are fundamentul său în preştiinţa lui Dumnezeu. Prin Hristos omul a redobândit libertatea voinţei pierdute, căci Hristos a murit pentru toţi. După această decizie au urmat anumite consecinţe ale disputei şi s-au făcut anumite modificări, dar Hinkmar şi semipelagianismul ascuns au menţinut totuşi ultimul cuvânt[43].

4. Controversa privind Euharistia. Controversa privind învăţătura despre Euharistie s-a produs prin scrierea „De corpore et sanguine Domini". Autorul acestei lucrări a fost Paschasius Radbertus (790-865), care în 844 a înmânat această lucrare lui Carol cel Pleşuv. Punctul principal al învăţăturii lui este că Trupul şi Sângele sunt permanente din nou în Euharistie. După cum Duhul Sfânt a făcut că Iisus s-a întrupat din Fecioara Maria, El realizează un nou act al creaţiei în Euharistie. Acesta este motivul

[43] G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 102; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 464-466.

pentru care trupul este jertfit la fiecare Liturghie[44]. Paschasius deosebeşte între acest trup euharistic şi trupul lui Hristos cel înviat, care şade de-a dreapta Tatălui, dar trupul ceresc este totuşi activ. Activitatea se exprimă într-o revărsare creatoare a trupului ceresc, în aşa fel că acesta şi trupul euharistic cu toată deosebirea spaţială sunt de aceeaşi substanţă. Văzute din punct de vedere material, pâinea şi vinul nu se schimbă, Euharistia nu acţionează ex opere operato, ci ex opere operantis, adică prin participare în mod subiectiv prin credinţă şi pocăinţă[45].

Împotriva acestei doctrine s-au ridicat Ratramnus şi Hrabanus Maurus. Ratramnus în lucrarea sa cu acelaşi titlu, a fost pus la index în 1559. El a combătut transformarea esenţială, dar nu prezenţa lui Hristos în Euharistie. Hrabanus Maurus a plecat de la faptul că Trupul şi Sângele lui Hristos sunt imanente în Euharistie într-un mod tainic, pentru înţelegere un mod de neînţeles şi cu o putere care produce o transformare interioară în credincioşi, în timp ce pâinea şi vinul rămân neschimbate. În această problemă învăţătura lui Paschasius

---

[44] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p.39; G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 103.

[45] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1955, p. 39; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages, Oregon, 1997, p. 35; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 472-473.

Radbertus a devenit victorioasă în Biserica Catolică[46].

B. Învăţătura despre pocăinţă în timpul Evului Mediu timpuriu. În Biserica veche pocăinţa însemna o reprimire în comunitatea Bisericii a celui care a căzut într-un păcat evident după Botez. Aceasta era o penitenţă publică, care avea loc numai odată. Existau păreri diferite privind durata unei asemenea pocăinţe. La început s-a considerat că aceasta exclude păcatele mai grele, adulterul, omorul, apostazia, dar după aceea valabilitatea pocăinţei s-a extins şi asupra altora[47]. Încă de la începutul secolului al VI-lea s-a căutat să se menţină această formă de pocăinţă. De exemplu, în Spania s-a respins mult timp ideea unei pocăinţe cu dezlegarea preotului, dar, în realitate penitenţa publică a pierdut tot mai mult importanţa sa. În schimb au apărut alte forme de pocăinţă, care se vor dezvolta către o instituţie medievală a penitenţei cuprinzătoare. Această dezvoltare are originile sale în Biserica celtică şi în cea anglo-saxonă[48]. În Biserica celtică,

---

[46] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 39; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages, Oregon, 1997, p. 37-38; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 473-474.

[47] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 135.

[48] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 136-137; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., 1906, p. 475-476; G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 104-105; A. Harnack, Precis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 314.

care în multe privinţe a păstrat o anumită tradiţie, nu era cunoscută pocăinţa bisericească publică, ci dimpotrivă una particulară cu mărturisirea păcatelor în faţa preotului, satisfacţie şi primirea în comunitatea Bisericii (reconciliatio). Manualele care descriu exact modul practicării pocăinţei şi durata ei în diferite încălcări ale legii, se păstrează încă din secolul al VI-lea. O astfel de carte pentru mărturisire se numeşte „Poenitentiale". Practicarea pocăinţei consta din post, rugăciune, milostenie şi abstinenţă[49].

IV. Istoria Dogmelor în timpul primei perioade a Scolasticii (secolele XI-XII). A. Începuturile Scolasticii (secolele XI-XII). 1. Privire generală. Prin titlul începuturile Scolasticii, G. Aulen defineşte Scolastica din prima perioadă, începând din jurul anului 1050, iar B. Hägglund denumeşte Scolastica mai veche, începând de la mijlocul secolului al XI[50]. Prin denumirea de Scolastică, al cărei nume înseamnă propriu zis numai ştiinţa şcolilor, în contextul Istoriei Dogmelor se are în vedere teologia, care începând de la mijlocul secolului al XI-lea s-a format în Universităţile apusene, a atins culmea sa în timpul secolului al XIII-lea şi apoi la sfârşitul Evului Mediu a decăzut şi

---

[49] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 137; G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 105.

[50] G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. p. 107; B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p.139.

a atras după sine dizolvarea sa prin Umanism şi Reformă[51].

Remarcabil pentru Scolastică este că aceasta se foloseşte de metoda filozofică. Scolastica se sprijină pe acea dialectică, care s-a moştenit din antichitate şi a intrat în învăţământul filozofic din Universităţi şi şcoli, care în timpul Evului Mediu s-au dezvoltat sub protecţia mânăstirilor şi a Bisericii[52]. Încă din perioada Umanismului şi Reformei cuvântul scolastică a avut o anumită importanţă depreciativă, în aceea că cu aceasta de regulă s-a asociat noţiunea unei teologii, care lucrează mai mult sau mai puţin cu subtilităţi dialectice lipsite de însemnătate. Cercetările de mai târziu din domeniul Istoriei Dogmelor sunt totuşi de acord asupra acestei probleme, că un astfel de mod de considerare a Scolasticii medievale într-un grad înalt subestimează ştiinţa teologică medievală, şi cu aceasta faptul că aceasta pe baza condiţiilor date a realizat o lucrare energică şi conştientă[53]. Scolastica apare prin faptul că se supune materialul Tradiţiei unei tratări independente. Alături de Scriptură şi Tradiţie, concepţia diferiţilor teologi va juca un rol important.

---

[51] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 139; F. Loofs, Leitfden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 498.

[52] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk överikt, Lund, 1971, p. 139; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 498-499.

[53] G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 108; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 499.

Se comentează şi se interpretează scrierile lor, prin care se formează diferite şcoli şi un sistem dizolvă pe celălalt. Metoda dialectică conduce apoi la o împărţire fără sfârşit a problemelor, speculaţia se impune tot mai departe, chiar şi în detaliile periferice[54].

Expresiile „Scolastică", „scolastic", au ajuns adesea să desemneze o teologie formalistă, lipsită de roade, în care prezentarea devine dificilă şi se produce confuzie prin distincţii conceptuale şi printr-un raţionament gol. Ca apreciere generală a Scolasticii medievale, această concepţie este totuşi o dezorientare. Desigur, Scolastica a deviat adesea, dar în formele ei cele mai bune, Scolastica desemnează o operă ştiinţifică serioasă cu o prelucrare abilă şi energică a problemelor. O bogăţie de puncte de vedere şi observaţii şi un sens logic nu pot fi contestate acestei tradiţii[55].

Scolastica este ştiinţa Evului Mediu. Ea vrea să supună unei reflecţii tot ceea ce există şi are o valoare precisă, şi ea dovedeşte în această privinţă o putere a gândirii şi o dezvoltare a energiei, astfel încât nici un alt secol nu se poate prezenta la fel. Dar Scolastica este în întregime gândirea „care pleacă de la centru", căci dacă scolasticii se ridică în mod constant până la cauze finale, ei nu ajung acolo prin

---

[54] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 139.

[55] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 140; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 499.

calea experienței și a istoriei adevărate, chiar dacă s-a acordat un loc mai mare experienței în cursul dezvoltării științei Evului Mediu[56]. Autoritatea rațiunii, adică metoda dialectică deductivă, domină Scolastica. Aceasta se distinge de teologia veche. Într-adevăr, autoritatea dogmei și a practicilor Bisericii este stabilită mai solid, apoi nu se mai trăiește în cadrul filozofiei antice care corespundea acestei dogme și acestor practici, ci se aplică lor această filozofie din afară. Presupunerea fundamentală a Scolasticii, cel puțin până în epoca disoluției ei este teza că toate lucrurile trebuie să fie înțelese plecând de la teologie și că totul trebuie prin urmare să fie raportat la teologie[57]. Această teză presupune că gânditorul se simte într-o dependență completă față de Dumnezeu. Pietatea este deci presupusă de știința Evului Mediu, dar la baza pietății Evului Mediu există contemplația care conduce la știință. În realitate, pietatea este o cunoaștere sporită care s-a născut prin reflecție constantă asupra problemei relației sufletului cu Dumnezeu. Scolastica este deci o pietate despre care s-a luat cunoștință și care se expune, căci ea face să derive toate lucrurile din Dumnezeu și ea le recapitulează din nou în El[58]. Înțelegerea teologiei scolastice este dificilă mai ales datorită faptului că

---

[56] A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 324.
[57] A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 324.
[58] A. Harnack, Precis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 324-325; G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 108.

tradiţia filozofică ce a stat ca fundament al întemeierii Universităţilor din acel timp, în epoca mai nouă a fost înlocuită de alte condiţii ale gândirii. Prin aceasta cunoaşterea gândirii mai vechi dependentă de antichitate în mare măsură a dispărut. Aprecierea generală a Scolasticii a fost adesea pecetluită de critica Umanismului şi Reformei. Prin aceasta este uşor ca aceasta să se considere ca o direcţie relativ unitară. Aceasta cuprinde totuşi nu numai o mulţime de diferite şcoli şi concepţii, ci de asemenea o dezvoltare îndelungată şi schimbătoare de la Scolastica cea mai veche până la speculaţia complicată din epoca târzie[59].

Mai întâi de toate au fost doi factori, care au contribuit la dezvoltarea Scolasticii : pe de o parte reînnoirea bisericească exprimată printre altele printr-o reformă a mânăstirilor, pe de altă parte, printr-o ancorare mai mare în formarea filozofică a timpului. În şcolile mânăstiri şi şcolile catedrale, precum şi în Universităţile care s-au dezvoltat din acestea mai târziu, s-a dezvoltat un învăţământ fundamentat pe moştenirea educaţiei antice. Prin aceasta s-a dat un motiv ca să se prelucreze de asemenea materialul teologic după metode şi în conformitate cu formele gândirii, pe care le-a oferit filozofia. La început logica a fost considerată ca ştiinţa fundamentală. Prin Boeţiu, scrierile logice ale lui Aristotel s-au făcut cunoscute. Mai târziu, pentru prima dată, metafizica aristotelică a fost pusă ca

---

[59] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 140.

bază a învăţământului teologic, ceea ce a constituit una din cele mai importante condiţii pentru construcţia sistemului Scolasticii din perioada de înflorire a Scolasticii[60].

Evul Mediu a primit din Biserica veche, Sfânta Scriptură, dogma deja încheiată asupra punctelor esenţiale, teologia care a condus la această dogmă, o moştenire a literaturii clasice care nu s-a raliat teologiei decât printr-o legătură foarte slabă şi în sfârşit învăţăturile care aparţin domeniului filozofiei şi metodei. Totuşi, în numărul acestor daruri care însoţeau dogma s-ar fi admis de asemenea elemente ostile dogmei sau care o ameninţau, precum neoplatonismul şi aristotelismul[61].

B. Istoria Dogmelor în prima perioadă a Scolasticii. Anselm de Canterbury şi Pierre Abaelard sunt consideraţi ca părinţi ai Scolasticii, dar prima perioadă a Scolasticii cuprinde de asemenea pe Bernhard de Clairvaux, Hugo de Saint Victor, Richard de Saint Victor şi Petrus Lombardus.

1. Anselm de Canterbury (circa 1033-1109). Dezvoltarea adevărată a tipului propriu al acestei perioade începe în a doua jumătate a secolului al XI-lea, în timpul marii lupte pentru libertatea Bisericii, atunci când renaşterea vieţii bisericeşti merge împreună cu noul elan al ştiinţei religioase. Sub

---

[60] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 140; G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 109.

[61] A. Harnack, Precis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 325-326.

deviza : Fides quaerens intellectum, Anselm de Canterbury (+1109) instituie un fel de ordin al spiritelor, efort puternic şi îndrăzneţ, susţinut de entuziasmul credinţei şi animat de cea mai sensibilă iubire, pentru a dobândi adevărul creştin[62]. El încearcă mai întâi, ataşându-se de Fer. Augustin, să prezinte sub o formă precisă şi riguros logică, sistematizarea dogmelor, fundamentându-le pe raţiunile lor intrinsece. În anii care se scurg apoi până spre mijlocul secolului al XII-lea, aceste tendinţe se generalizează din ce în ce mai mult[63].

Anselm de Canterbury (circa 1033-1109), a fost numit adesea părintele Scolasticii, dar el nu a elaborat un sistem dogmatic complet. Totuşi, el a

---

[62] M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 29-30. Despre Anselm de Canterbury a se vedea : S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi, Opera omnia, Vol. I, 1938, Vol. II-VI, Edinburgi, 1946-1961; O. Wichmann, Die Scholastiker, München, 1921; K. Barth, Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, München, 1931; Martin Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933; A. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik, I-IV, Regensburg, 1952-1856; L. Hödl, Anselm von Canterbury, în „Theologische Real-Enzyklopädie", 2(1978), p. 759-778; Martin Anton Schmidt, Die Zeit der Scholastik, în Carl Andresen (Hrsg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 1. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizitat, Göttingen, 1982, p. 567-754.

[63] M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 30.

tratat cele mai importante şi dificile probleme într-un astfel de mod că se poate face o sistematizare[64].

Anselm nu oferă deloc un sistem dogmatic desăvârşit, dar modul în care el tratează dogmele cele mai importante şi cele mai dificile permite cu uşurinţă să le transformăm în sistem. Principalele sale opere sunt : 1. Monologium, teodice completă şi riguros alcătuită, în care este studiată învăţătura despre Dumnezeu în fiinţa Sa şi în Treimea persoanelor. Această lucrare este completată sub primul aspect prin Proslogium şi sub al doilea aspect prin „De processione Spiritus Sancti, adversus Graecos"; 2. De casu diaboli (Despre căderea diavolului), care dezvoltă, în acord cu De conceptu virginali et originali peccato, doctrina despre păcatul originar; 3. Cur Deus homo, conţine renumita teorie a lui Anselm despre mântuire; 4. Opere despre har şi liberul arbitru, una prescurtată, De libero arbitrio, cealaltă extinsă, De concordia praescientiae et pradestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio[65].

Cele mai importante idei privesc următoarele domenii : relaţia principială dintre credinţă şi

---

[64] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 44; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 505. Anselm de Canterbury, circa 1033-1109, s-a născut în Aosta în Nord Vestul Italiei. Din 1093 a fost succesorul lui Lanfrank ca Arhiepiscop de Canterbury (A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 44, nota 17).
[65] M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 32.

cunoaştere, argumentul existenţei lui Dumnezeu şi învăţătura despre satisfacţie.

Anselm descrie relaţia dintre credinţă şi cunoaştere prin formula „fides quaerens intellectum" (credinţa care caută un mod de a înţelege), o propoziţie foarte importantă din punctul de vedere al Istoriei Teologiei. Aceasta a devenit de exemplu titlul cărţii lui K. Barth, Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms (München, 1931)[66]. Credinţa şi cunoaşterea nu stau în contrazicere reciprocă, ci credinţa se străduieşte din proprie voinţă ca să înţeleagă totul, iar cunoaşterea raţională se vede ca un rezultat al credinţei (credo ut intelligam, eu cred pentru a putea să înţeleg). Chiar dacă cunoaşterea raţiunii se evaluează în mod superior, relaţia nu este deci egală, deoarece ambele fraze susţin primatul credinţei şi resping a doua posibilitate, aceea de a pune gândirea pură ca fundament pentru o credinţă[67]. Anselm afirmă în „Proslogium" : „Nu încerc, Doamne să pătrund adâncurile Dumnezeirii, căci socotesc că mintea mea nu e în stare s-o facă, râvnesc însă să cunosc în vreun fel adevărul tău, pe care-l crede şi iubeşte inima mea. Deoarece nu vreau să ştiu, pentru a

---

[66] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 44; Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 555-556.

[67] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 44-45; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 505-506.

crede, ci cred, pentru ca să ştiu. Şi aceasta încă cred, că nu ştiu, dacă nu cred mai întâi... Creştinul trebuie să înainteze de la credinţă la ştiinţă, iar nu să încerce a ajunge la ştiinţă prin credinţă, sau să lepede credinţa, dacă nu poate înţelege ceva. Izbuteşte să ajungă la înţelegere, e bucuros, nu poate izbuti, adoră ceea ce nu poate pricepe"[68].

Ca metafizician, Anselm este un platonic realist, adică el admite că noţiunile sau conceptele există înaintea lucrurilor particulare, adică în Logosul dumnezeiesc. Pentru noţiunea de Dumnezeu există această consecinţă că trebuie să existe o fiinţă absolută în modul cel mai înalt, care este o condiţie pentru tot ceea ce există. Ideea de existenţă nu înseamnă deci două lucruri diferite, ci deja când se gândeşte la noţiunea de Dumnezeu este o dovadă că Dumnezeu există cu adevărat şi este prezent în gândirea omenească[69]. Noţiunea de „fiinţă desăvârşită" poate pur şi simplu să nu se gândească, dacă această fiinţă desăvârşită nu există. Dacă omul poate să-şi reprezinte pe Dumnezeu, Dumnezeu trebuie să existe, adică, Anselm ca realist deduce din ideea despre o fiinţă superioară această existenţă a fiinţei. Dacă Dumnezeu nu există în mod real, ci a fost numai o idee, atunci s-ar contrazice definiţia

---

[68] Anselm, Proslogium, apud I. Mihălcescu, Istoria Bisericească Universală de la 1054 până azi, Vol. II, Ediţia a 2-a, Bucureşti, 1932, p. 225.

[69] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 45; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages, Oregon, 1997, p. 56.

despre Dumnezeu ca realitatea cea mai înaltă și absolută. Kant a numit aceasta „argumentul ontologic despre dovedirea existenței lui Dumnezeu", dar din cauza criticii lui aspre acesta a pierdut din însemnătate[70].

Cea mai renumită lucrare a lui Anselm este „Cur Deus homo" (Pentru ce Dumnezeu s-a făcut om). Raționamentul acesteia este următorul. În Adam toți oamenii au păcătuit și pentru păcatul strămoșesc toți sunt datori cu o satisfacție adusă lui Dumnezeu. Pe de o parte, dreptatea lui Dumnezeu cere ca oamenii să fie pedepsiți, pe de altă parte, iubirea Lui nu poate să suporte aceasta. Din această cauză, Dumnezeu cere numai satisfacția unei a treia părți, adică a lui Hristos. Moartea suferită de Hristos nu este deci o pedeapsă, ci o satisfacție suplinitoare pentru nedreptatea pe care alții au comis-o[71].

Această învățătură este o nouă creație în două moduri : pe de o parte, respinge învățătura despre mântuirea evidentă care spune că „Dumnezeu a biruit pe diavol", pe de altă parte, prin ideea că venirea lui Hristos în lume nu a fost un eveniment izolat, ci o necesitate. Dumnezeu știa încă de la creație ceea ce omul va face și a hotărât deja dinainte să desăvârșească opera Sa de mântuire[72].

---

[70] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 45; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages, Oregon, 1997, p. 56.
[71] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 45.
[72] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 45.

2. Pierre Abaelard (1079-1142). Un alt tip de teolog al Scolasticii a fost reprezentat de Abaelard. Din punct de vedere filozofic, el a fost la început ucenic al lui Roscelin, dar a părăsit nominalismul acestuia pentru un realism moderat şi a căutat prin aceasta să combine idei din Platon şi Aristotel. Interesul cel mai mare al lui Abaelard s-a îndreptat, cu ajutorul dialecticii, să înlăture dificultăţile şi contrazicerile, pe care le-a întâlnit în diferitele afirmaţii ale autorităţilor doctrinare şi aşa să demonstreze verosimilitatea, unitatea şi raţiunea conţinutului credinţei[73]. Prin aceasta el a devenit creatorul metodei dialectice medievale. Într-un mod virtuos el a realizat acest program în scrierea sa „Sic et non"(da şi nu). În această privinţă prelucrarea dialectică a lui Abaelard a conţinutului credinţei a putut uneori să ducă la modificări ale formelor de învăţătură ale Tradiţiei şi a trezit puternică opoziţie, din această cauză, faţă de metoda sa, care a mers până acolo că diferitele lui afirmaţii au fost condamnate expres, ceea ce totuşi nu a fost intenţia

---

[73] G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 110. Pierre Abaelard (Petrus Abaelardus), 1079-1142, a studiat sub îndrumarea lui Roscelin şi Guillaume de Champeaux. A fost rector a Şcolii catedrale din Paris şi a predat dialectica şi teologia. Despre Pierre Abaelard a se vedea : Petri Abaelardi, Opera Theologica. Hrsg. Von Eligius M. Buytsert, I-V, 1969; O. Wichmann, Die Scholastiker, München, 1921; M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933; Leif Grane, Peter Abaelard. Philosophie und Christentum im Mittelalter, Göttingen, 1969.

lui Abaelard de a respinge raţiunea faţă de autoritate. El a nutrit dimpotrivă convingerea că autoritatea pare să se unească cu raţiunea, chiar dacă conţinutul credinţei nu se poate, din punctul de vedere al lui Anselm, să se demonstreze cu necesitatea raţiunii[74].

Transformarea spirituală, culturală şi socială, care a început cu secolul al XII-lea, a fost reprezentată exemplar de genialul Pierre Abaelard (1079-1142). Importanţa sa istorico-teologică a constat în aceea că el a fundamentat sistematic metoda scolastică, nivelarea argumentativă a afirmaţiilor contradictorii ale Tradiţiei, în dependenţa de metoda concordantă a canoniştilor. El a fost numit „Părinte al Scolasticii”, căci el corespunde unei clasificări de acest fel[75]. Pentru apariţia Scolasticii el a contribuit în mod deosebit în timp ce el a rezolvat teoretic ştiinţific problema fundamentală a relaţiei dintre autoritate şi raţiune, care printre altele, pentru Anselm s-a pus cu privire la tema teologiei. Prin reflecţia critică-ermineutică asupra tradiţiei învăţăturii el a folosit interpretarea adevărurilor Revelaţiei biblice. Legătura credinţei şi impregnarea raţională

---

[74] G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 111; Martin Anton Schmidt, Die Zeit der Scholastik, în Carl Andresen (Hrsg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Band 1, Göttingen, 1982, p. 571-572.

[75] Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 563.

corespund cu accentuarea subiectivității spiritului noii epoci[76].

Problema autorității față de rațiune este tema dintr-o antologie, Sic et non (Da și nu), pe care Abaelard a elaborează din Biblie și scrierile Sf. Părinți. Principiul redactării lui este că tot timpul se adună texte care par să se contrazică sau care într-adevăr sunt contrazicătoare. El vrea să spună că materialul accesibil învățăturii cuprinde multe contradicții și că știința teologică are nevoie de dialectică pentru a crea claritate[77]. Pentru această rațiune el nu se poate considera totuși ca un premergător timpuriu al gândirii iluministe. El este un teolog tipic timpului său prin aceea că el nu respinge orice autoritate, ci doar o autoritate care exclude cercetarea independentă. Din această cauză el recunoaște scrierilor biblice o autoritate mai înaltă decât cele dogmatice și numai Vechiul și Noul Testament sunt infailibile[78].

Abaelard afirmă despre raportul dintre credință și rațiune: „Cum trebuie priviți cei ce tăgăduiesc că credința poate fi sprijinită sau apărată cu dovezi raționale ? Căci dacă de o altă credință nu se poate stabili pe cale rațională, dacă trebuie să se creadă așa

---

[76] Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 563.

[77] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 46; Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 564-565.

[78] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 46.

sau nu, atunci ce rămâne decât să ne mulţumim deopotrivă cu adevărul şi cu minciuna ? Şi se zice despre misterele Bisericii Catolice că nu pot fi cercetate cu mintea, ci trebuie a crede ceea ce afirmă autoritatea (bisericească), oricât pare a fi de departe de raţiune. Dacă se admite aceasta, atunci nu se poate combate credinţa unui popor oricât ar fi de greşită ea, chiar dacă s-ar adora un idol drept Creator al cerului şi al pământului. E drept că Grigorie cel Mare zice, că n-are nici un merit credinţa ar cărui adevăr e dovedit de mintea omenească, dar dacă începuturile credinţei noastre n-au nici un merit, trebuie ea privită ca de nici un folos, pentru că dragostea-i urmează mai târziu, ca să împlinească ceea ce lipsea ? De aceea zice şi Sirah (19, 4) : „Cine crede la iuţeală, este uşuratic şi va sărăci". Crede însă la iuţeală sau cu uşurinţă, cine se mulţumeşte, în chip neprevăzător şi fără să fie lămurit, cu ceea ce i se spune, fără ca mai întâi să examineze valoarea celor ce caută a i se impune să creadă, adică fără să cerceteze, dacă merită să fie crezute. Astăzi dimpotrivă, cei mai mulţi se mângâie cu neştiinţa lor, recomandând când se conving că nu sunt în stare prin argumentele lor să facă înţeleasă învăţătura de credinţă, îndeosebi acea căldură a credinţei care crede înainte de a pricepe şi aprobă şi primeşte înainte de a vedea ce este"[79].

---

[79] Peter Abaelard, Introductio ad Theologiam, II, 3, apud I. Mihălcescu, Istoria Bisericească Universală de la 1054 până azi, Vol. II, Ediţia a 2-a, Bucureşti, 1932, p. 229.

Abaelard nu întrebuinţează metoda sa pentru a schimba învăţătura tradiţională a Bisericii, ci numai pentru a o formula mai clar. Un exemplu este interpretarea lui Abaelard privind învăţătura despre Treime, Tatăl reprezintă puterea, Fiul înţelepciunea şi Duhul Sfânt bunătatea. În legătura cu aceasta el încearcă să rezume învăţătura creştină prin conceptele fides, sacramentum şi caritas. Chiar dacă el critică realismul platonic pe care dascălul său Guillaume de Champeaux l-a reprezentat, el nu poate fi considerat ca nominalist, ci mai degrabă ca realist aristotelic[80].

3. Bernhard de Clairvaux (1090-1153). Opera lui Bernhard de Clairvaux constă din predici, tratate şi scrisori. Bernhard a fost puţin interesat de interpretarea dialectică-speculativă a creştinismului în spiritul lui Anselm. În schimb el a pus în mod conştient propria sa experienţă religioasă la fundamentul gândirii sale teologice. S-a considerat că el a fost o personalitate dificilă, căci mistica în Hristos şi activitatea lui intensivă politico-bisericească au fost două elemente ireconciliabile, dar dacă aceasta a fost o fisură ea a fost remarcabilă pentru creştinismul timpului său, care a cuprins atât fuga contemplativă de lume cât şi efortul de a stăpâni lumea[81].

---

[80] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 46; Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 564-565.

[81] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 42; O. Wichmann, Die Scholastiker, München, 1921, p. 71-72; Martin

Bernhard a dezvoltat teologia experienței sale în parte în opoziție cu metoda dialectică a lui Anselm și cu toate acestea impulsul religios, care este legat de numele lui, a dus nu numai la vitalizarea teologiei, ci de asemenea indirect la o victorie pentru o nouă metodă. Ambele metode, a experienței și cea dialectică au însemnat o anumită libertate prin autoritatea Scripturii și a dogmei[82].

Știința a urmat totuși normele care erau valabile în societate, adică a considerat totul din perspectiva Bisericii. Aceasta a însemnat că nu numai punctul de plecare, ci de asemenea rezultatul a fost hotărât. Știința scolastică a slujit Biserica prin aceea că a lucrat pentru a justifica, în conformitate cu rațiunea, nu numai dogmele Bisericii, ci de asemenea organizarea acesteia. Din această ambiție a apărut modul tipic al Scolasticii de a rezolva problemele cu ajutorul împărțirii noțiunilor. Aceasta a fost singura posibilitate de a învinge discrepanțele dintre natură și dogmă sau dintre diferitele autorități[83].

Importanța epocală a lui Bernhard (1090-1153), vine nu numai din aceea ca organizator al monahismului și politician bisericesc, ci din faptul că el a fost teolog. Toate cele trei aspecte ale operei sale aparțin împreună. Ea are centrul ei în evlavia sa intensivă și culminează în mistica sa, pe care el o

---

Anton Schmidt, Die Zeit der Scholastik, în Carl Andresen (Hrsg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 1. Göttingen, 1982, p. 580-581.

[82] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 43; G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 111.

[83] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 43.

fundamentează într-o formă creştină specifică[84]. După cum Abaelard a fost un chip al tranziţiei, fireşte în faptul de altfel întipărit, el cuprinde Tradiţia patristică într-o sinteză proprie, a reprezentat schimbarea epocii printr-o teologie a subiectivităţii religioase şi experienţei spirituale. Prin ambele, el a pregătit înflorirea teologiei medievale. Secolul al XII-lea a fost denumit propriu zis ca „Secolul iubirii". Teologia lui Bernhard se potriveşte, ca şi aceea a lui Abaelard, în orice timp redescoperirii individualităţii umane şi frumuseţii acesteia. În secolul al XII-lea s-a descoperit de asemenea iubirea ca temă a teologiei. Orice timp a fost însă de asemenea un „Secol al Bisericii" până în acest punct, încât autoritatea bisericească s-a afirmat faţă de puterea lumească. Această concentrare pe ceea ce este propriu creştin se arată în teologia lui Bernhard[85].

4. Hugo de Saint Victor (1097-1141), începe într-o operă dublă o expunere generală a teologiei, sprijinit pe Fer. Augustin. Prima este „Suma de sentinţe". Se numeşte astfel pentru că ea se referă expres la sentinţele Fer. Augustin şi ale altor Părinţi şi pentru că aceasta dă explicaţii asupra tuturor punctelor

---

[84] Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 567.

[85] Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 567; Martin Anton Schmidt, Die Zeit der Scholastik, în Carl Andresen (Hrsg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 1, Göttingen, 1982, p. 581.

dogmei, răspunsuri la toate problemele care interesau pe credincioşi[86]. Această lucrare se împarte în opt tratate : Tratatul 1. Dumnezeu în Treime şi în Întrupare; Tratatele 2 şi 3. Creaţia, păcatul îngerilor şi al oamenilor; Tratatele 4-8. Mijloacele de restaurare, sacramentele, care sunt explicate pe larg. Cealaltă operă este intitulată De sacramentis christianae fidei ad eruditionem Scriptorum. Se distinge de precedenta printr-o metodă mai liberă şi printr-o altă ordine. De asemenea, ea este mai completă. Aceasta este o teologie a Bibliei, împărţită în două cărţi, corespunzând celor două Testamente. Prima se ocupă, în 12 tratate de opera creaţiei şi a cauzei sale, Dumnezeu, apoi de măsurile speciale pentru restaurare, credinţa, sacramentele, faptele legii în Vechiul Testament. A doua dezvoltă, în 18 tratate, opus reparationis, adică mai întâi Hristos, apoi Biserica, Ierarhia ei, cultul, sacramentele, viaţa creştină şi în sfârşit desăvârşirea tuturor lucrurilor[87]. Hugo de Saint Victor este mai puţin penetrant decât Anselm şi mai puţin profund decât confratele său

---

[86] M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 36; Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 571.

[87] M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 36; A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 47; Martin Anton Schmidt, Die Zeit der Scholastik, in Carl Andresen (Hrsg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 1, Göttingen, 1982, p. 583.

Richard de Saint Victor, dar simplitatea sa elocventă nu revelează mai puţin un grad înalt de cultură şi poate încă şi astăzi să servească începătorilor de introducere în teologia Fer. Augustin. De asemenea, contemporanii săi i-au decernat titlul de „alter Augustinus" sau „lingua Augustini". Lui Hugo de Saint Victor s-a ataşat în mod deosebit Bonaventura cu Scolastica franciscană mai veche[88].

O antiteză a lui Hugo de Saint Victor este într-un anumit sens contemporanul său Pierre Abaelard (+1142), spirit de asemenea neliniştit şi mai îndrăzneţ decât Hugo, care era calm şi modest. Abaelard este cel mai important filozof al secolului al XII-lea şi el a inaugurat Scolastica în explicaţiile sale la categoriile interpretării lui Aristotel. În întrebuinţarea dialecticii în teologie şi în determinarea raportului dintre credinţă şi ştiinţă el a gândit corect, dar în practică în învăţătura despre Treime şi mântuire nu a păstrat întotdeauna limitele adevărate. Prin lucrarea sa, „Sic et non", în care Abaelard a meditat asupra a 158 de probleme despre care Părinţii au spus pro şi contra, sub influenţa lui Aristotel a întemeiat metoda de expunere scolastică. În afară de comentarii la Biblie, o autobiografie şi o Apologie împotriva acuzaţiilor lui Bernhard, Abaelardus a scris lucrări teologice cuprinzătoare, „Theologia christiana", „Theologia", care în sistematică (fides, caritas, sacramentum) au

---

[88] M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 36; M. J. Scheeben, La Dogmatique, Paris, 1877, p. 657.

întemeiat o şcoală. În secolul al XIII-lea, Abaelardus a cunoscut nu numai condamnarea bisericească ci polemica lui Barnhard şi a fost condamnat ca raţionalist, ceea ce el nu a fi vrut să fie[89].

Teologia sistematică, începută de Hugo într-un spirit creştin, a fost continuată în trei alte cărţi de sentinţe numite aici mai sus. Aici se găseşte, mult mai mult decât la Hugo şi cu mai multă prudenţă şi menajări decât la Abaelard, o discuţie fermă şi riguroasă, fie despre acordul sentinţelor Părinţilor, fie despre dezvoltarea raţiunilor intrinsece ale dogmelor[90].

5. Petrus Lombardus (circa 1100-1160). În timp ce Richard de Saint Victor s-a asociat misticii lui Hugo de Saint Victor, Petrus Lombardus (Pietro Lombardo) a abordat o altă latură a operei acestuia, adică intenţia de a sistematiza cunoaşterea concentrată a Tradiţiei. Programul a fost realizat în lucrarea lui renumită Sententiarum libri quatuor, unde materialul patristic este ordonat în aşa fel că acesta va sluji ca instrument pentru gândirea teologică. Din punct de vedere metodic lucrarea lui Petrus Lombardus se asociază cu lucrarea lui Abaelard, Sic et non[91]. Ideea care a prezidat în

---

[89] M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 37-38.

[90] M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 40.

[91] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 48; G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 111; Martin Anton

sentințele lui Hugo de Saint Victor a fost executată cu mult mai multă perfecțiune de Pętrus Lombardus, mai târziu arhiepiscop de Paris, în patru cărți de Sentințe. Autorul a adunat, triat, comparat, elaborat cu o grijă uimitoare, o înțelegere minunată și într-o ordine convenabilă, materialele din Sf. Părinți pentru direcția și dezvoltarea gândirii teologice. Textul său a fost reprezentant în învățământul tradițional, dogmatic și teologic al Bisericii. Acest text a servit ca model lucrărilor speculative ale teologilor în timpul perioadei următoare și chiar până la sfârșitul secolului al XVI-lea, în care acesta a fost înlocuit de „Suma" lui Toma de Aquino[92]. Principiul lui Petrus Lombardus preluat de la Fer. Augustin (De doctrina christiana), și stabilit ca principiul împărțirii în res et signa, și res quibus fruendum et quibus atendum, este în aparență stăpânit, dar de asemenea nu așa mult conținutul, pentru că nu se permite să se substituie mai bine. După această împărțire, Lombard tratează în Cartea I. Despre Dumnezeu, A. În subzistența trinitară, B. Cele trei atribute principale, corespunzând fiecăreia dintre persoane, prin care Dumnezeu intră în raport cu lumea, 1. știința cuprinzând atotputernicia și predestinația, 2.

Schmidt, Die Zeit der Scholastik, în Carl Andresen (Hrsg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 1, Göttingen, 1982, p. 594-595.

[92] M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 40; Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 574.

puterea şi 3. voinţa. Cartea II. A. Despre origina divină a creaturilor, B. Căderea omului şi îndepărtarea sa de Dumnezeu printr-un triplu păcat, 1. Peccatum personae, quod perdidit naturam, sau păcatul primului om, Peccatum naturae, quod perdidit personam, păcatul originar, 3. Peccatum personae propriae, în care sunt tratate problemele generale ale dogmei cu privire la păcatul actual. Cartea III. A. întruparea, B. Viaţa harului, care constă formal în virtuţile teologice. Cartea IV. A. Sacramentele[93].

Principalele deficienţe sunt următoarele : 1. În învăţătura despre Dumnezeu, învăţătura despre fiinţa lui Dumnezeu nu este pusă în relief şi autorul trece foarte repede la substanţa concretă a lui Dumnezeu; 2. Învăţătura despre har nu este tratată decât în legătură cu primul om şi numai cu ocazia păcatului; 3. În Trinitate mai ales, ordinea nu reiese şi nu este riguros menţinută. Bonaventura şi Toma de Aquino au corectat aceste greşeli în propriile lor opere[94].

Chiar dacă Petru Lombard, care în mod adecvat este un autor de manuale, se abţine de la exprimări proprii în problemele principale, sunt în mod evident două puncte care s-au considerat ca o contribuţie

---

[93] M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 41; Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 574-575.

[94] M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 42.

personală. Pe de o parte, el cu toată probabilitatea este primul care stabileşte în mod clar cele şapte sacramente şi tratează fiecare sacrament din punct de vedere dogmatic[95]. Al doilea punct important este hristologia lui. Cu toate că lucrarea despre Sentinţe este pur descriptivă, anumite fraze ale acesteia au fost condamnate de Biserică, printre altele la Sinodul din Lateran (1179). Propriu zis ucenicii lui Lombard au fost primii care au dezvoltat hristologia. Însemnătatea acesteia este că Logosul, ca fiinţă dumnezeiască imuabilă nu devine altceva la întrupare, adică trupul şi sufletul uman al lui Iisus sunt numai îmbrăcăminte a Logosului. Condamnarea nu a putut totuşi să diminueze importanţa lucrării de Sentinţe. Până în timpurile postreformatoare au apărut numeroase comentarii la aceasta făcute de teologii importanţi, printre alţii Albert cel Mare, Bonaventura, Duns Scotus, Thoma de Aquino[96].

Scolastica a sistematizat metodic pentru teologia medievală orientarea constitutivă spre Tradiţia dogmatică. După secolul al VII-lea, citatele din Părinţi au fost preluate ca păreri doctrinare autoritare, în forma colecţiilor de Sentinţe, care în secolele XI şi XII prin studiul intensiv al Părinţilor Bisericii au cunoscut o nouă înflorire. Astfel a fost pus la dispoziţie un material bogat, care în diferitele

---

[95] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 49; F. Loofs; Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 528-529; Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 575.

[96] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 49.

şcoli s-a referit la interpretarea dogmatică a Bibliei şi a fost prelucrat într-o sistematică dialectică sau o sistematică a istoriei mântuirii, conform contribuţiilor lui Abaelard şi Hugo de Saint Victor[97] Dintr-o unire a ambelor contribuţii au apărut în Şcoala catedrală din Paris după 1150, Sentinţele lui Petrus Lombardus (circa 1100-1160), care datorită caracterului lor armonios, a tradiţionalismului lor ortodox, a materialului cuprinzător şi a ordinii lor sistematice, au găsit cea mai mare rezonanţă. Ele au fost folosite în general după secolul al XIII-lea ca manuale în Universităţi şi în comentariile lor profesorii au dezvoltat o teologie proprie[98].

C. Dogma Sfintei Treimi în prima perioadă a Scolasticii. 1. Expunere a doctrinei trinitare a lui Anselm. În expunerea filozofică şi aprofundată a adevărurilor religiei naturale Scolastica a făcut progrese extraordinare comparativ cu epocile precedente. Ea nu s-a dat înapoi în faţa celor mai mari mistere ale creştinismului pe care ea le-a pătruns cu raţiunea speculativă şi astfel ea a continuat cu cel mai mare succes să construiască edificiul ridicat pe lucrările epocilor precedente. Aceasta este adevărat mai ales despre marele mister

---

[97] Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 574.

[98] Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 574.

al Treimii lui Dumnezeu[99]. Anselm, părintele Scolasticii, se va ataşa cu o predilecţie remarcabilă de misterele impenetrabile pentru a încerca cu puterile sale să le înţeleagă. Într-una din cele mai importante opere, Monologium în care el tratează despre atributele lui Dumnezeu, el şi-a propus mai ales studiul despre Dumnezeu Unul în Treime. Cu o perspicacitate profundă el ştie să găsească argumente, care fără îndoială nu demonstrează conţinutul dogmei cu o necesitate riguroasă, dar care ne ridică deasupra monoteismului rigid[100].

Raţiunea ne conduce mai întâi să admitem cu certitudine că Dumnezeu în calitate de fiinţa spirituală cea mai înaltă şi creatorul acestei lumi a conceput din toată eternitatea gândirea sau ideea lumii şi i-a trasat planul cu înţelepciune. Dar din cauza simplităţii fiinţei sale, gândirea lui Dumnezeu este într-adevăr una cu cunoaşterea şi fiinţa Sa. În timp ce gândirile noastre sunt imagini ale lucrurilor lumii, gândirea lui Dumnezeu este tipul după care lucrurile lumii au fost create. Această gândire este ceva invariabil şi constituie fiinţa adevărată a lucrurilor, pentru că acestea ca existenţe sunt supuse unei schimbări neîntrerupte, după care ele sunt mai mult sau mai puţin apropiate sau îndepărtate de arhetipul lor[101].

---

[99] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 233.
[100] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 233.
[101] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 234.

Definiţia mai precisă a Cuvântului lui Dumnezeu şi a raporturilor sale cu Dumnezeu depăşeşte puterea raţiunii umane. Astfel, noi nu putem în nici un fel să presupunem cu raţiunea noastră că acest Cuvânt formează o persoană deosebită alături de Tatăl. Cel mult poate să se afirme că este mai ales propriu Cuvântului de a fi născut. Naşterea Cuvântului din Tatăl indică egalitatea celor doi şi naşterea din Tatăl indică activitatea absolută a Tatălui şi desăvârşirea naşterii[102].

Mai mult raporturile Tatălui cu Fiul rămân o taină impenetrabilă. Tatăl este altul decât Fiul şi totuşi tot ceea ce se enunţă despre unitate trebuie să se enunţe despre cei doi, de exemplu Dumnezeu atotputernic, atotştiutor. Cei doi se presupun reciproc, astfel încât Tatăl poate să fie numit fiinţa Fiului şi Fiul de o fiinţă cu Tatăl, deşi termenul din urmă ar fi mai corect, pentru că Tatăl are fiinţa prin El însuşi şi nu prin Fiul. În ciuda aceasta Fiul are de asemenea prin naştere fiinţa din Tatăl şi prin urmare fiinţa absolută şi subzistenţa prin sine, pentru că fiinţează şi subzistă prin sine şi fiinţa din Tatăl nu exclude pe a celuilalt[103].

Formulele lui Anselm nu sunt aici exacte cum ele ar fi fost dacă el ar fi scris după Conciliul al IV-lea de la Lateran (1215), căci după acest conciliu nu este o fiinţă care naşte şi care este născută, ci Tatăl care

---

[102] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 235.

[103] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 235-236.

naşte şi Fiul care este născut. Totuşi, expunerea acestei învăţături de către Anselm păstrează meritul de a fi indicat ce facultăţi şi ce funcţii ale sufletului uman reprezintă mai mult chipul lui Dumnezeu şi simbolizează clar Treimea[104].

2. Erorile lui Abaelard despre Treime şi respingerea lor de către Hugo de Saint Victor şi Bernhard de Clairvaux. Învăţătura lui Abaelard despre Treime este eronată ca şi învăţătura sa despre libertatea voinţei lui Dumnezeu, deşi el nu atacă direct învăţătura Bisericii. Din acest punct de vedere trebuie să se recunoască o asemănare între Abaelard şi Origen, care amestecă speculaţiile sale filozofice cu învăţătura de credinţă fără a ajunge să formeze un sistem complet şi logic[105]. Nota particulară a scrierilor sale este un amestec de adevăr şi greşeală unite într-un fel de mozaic. Abaelard a putut mai întâi cu un oarecare motiv să arate nedreptatea acuzaţiilor şi condamnarea care a făcut obiectul conciliului de la Sens (1141), al şefului Bisericii şi al lui Bernhard arătând că criticile sale nu au privit toate aspectele doctrinei sale şi dând, la sfârşitul vieţii sale (1142), exemplu de reconciliere loială cu Biserica şi de o absolută retractare a erorilor sale[106].

Primul lucru care apare la Abaelard este inexactitatea în explicaţia Treimii, căci el pare

---

[104] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 237.

[105] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 243-244.

[106] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 244.

uneori să determine cele trei Persoane dumnezeieşti în trei atribute ale lui Dumnezeu : puterea, înţelepciunea şi iubirea, care aparţin lui Dumnezeu fără îndoială, dar de asemenea în mod egal fiecărei Persoane dumnezeieşti. Abaelard voind să combată triteismul, a căzut în sabelianism. El a avut comun cu această doctrină faptul că el identifica Persoanele dumnezeieşti cu atributele dumnezeieşti. El a inventat în plus o gradaţie în proprietăţile personale care excludea egalitatea de fiinţă între Persoanele dumnezeieşti[107].

Afirmaţiile lui Abaelard după mult timp au produs turburare în şcolile teologice din Franţa. Conciliul de la Soissons (1120), a condamnat mai întâi aceste erori, dar lui Abaelard nu i s-a mai lăsat catedra de profesor. Abaelard a fost din nou citat în Conciliul de la Sens (1141) şi acuzat de mai multe erori extrase din scrierile sale. Bernhard a întreprins în faţa adunării episcopilor apărarea învăţăturii Biserici şi a dovedit că propoziţiile scoase din scrierile lui Abaelard erau formal contrare. Conciliul le-a condamnat, dar Abaelard a făcut apel la Papa Inocenţiu II (1130-1143), ceea ce a determinat pe Bernhard să adreseze mai multe scrisori papei şi cardinalilor romani pentru a face cunoscute erorile lui Abaelard şi actele Conciliului de la Sens[108]. Papa

---

[107] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 244, 245; Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 566.

[108] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 247-248.

Inocenţiu II a rezolvat problema cu asentimentul unui conciliu al cardinalilor şi episcopilor ţinut la Roma. Propoziţiile doctrinare extrase din scrierile lui Abaelard au fost condamnate ca eretice, iar Abaelard şi adepţii săi au fost condamnaţi ca eretici. În Istoria Dogmelor nu s-au dat detalii asupra expunerii doctrinare despre Dogma Sfintei Treimii, pe care o conţin epistolele lui Bernhard şi scrierea sa. De erroribus Abael. Bernhard se mulţumeşte, conform învăţăturii Bisericii, să opună speculaţiilor filozofice şi expresiilor eronate ale lui Abaelard, adevărurile de credinţă despre Sfânta Treime şi deofiinţimea Persoanelor dumnezeieşti[109].

3. Expunere a doctrinei trinitare a lui Petrus Lombardus. Anselm de Canterbury s-a distins mai ales prin perspicacitatea spiritului său speculativ şi prin concepţia originală despre dogme. El a făcut progrese noi în teologie prin inteligenţa sa vastă şi strălucită. Meritul lui Petrus Lombardus (episcop de Paris, 1159-1164), va consta mai ales în da în patru cărţi de Sentinţe un manual clasic de teologie, de care toată lumea se va servi în Evul Mediu şi care va fi comentat de majoritatea marilor scolastici. El este util pentru că face să reiasă câteva puncte ale doctrinei sale despre Treime, expusă în prima carte plecând de la a 4-a distincţie[110]. Când Petru Lombardus zice că fiinţa dumnezeiască în ea înseşi

---

[109] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 248.

[110] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 250-251.

nu naşte şi nu este născută, este adevărat. Totuşi unii au atacat doctrina sa astfel formulată. Într-un tratat despre Treime atribuit lui Joachim de Fiore (1130-1202), Petrus Lombardus este acuzat de a fi stabilit în afara celor trei Persoane un al patrulea element, fiinţa dumnezeiască, şi de a fi învăţat astfel o cuaternitate. Joachim de Fiore nu înţelege să prezinte unitatea lui Dumnezeu şi cele trei Persoane ca o unitate colectivă, la fel cum, mai mulţi oameni formează o comunitate. Aceasta înseamnă a recădea în triteism şi a face să dispară unitatea numerică a fiinţei dumnezeieşti[111]. Dimpotrivă, expresia lui Petrus Lombardus este de altfel mai corectă şi mai adecvată, încât ea exclude foarte expres triteismul. El nu a permis să fie acuzat că apără doctrina unei cuaternităţi, căci dacă el ar fi admis o distincţie reală între persoană şi fiinţă, aceasta este precis ceea ce el a respins[112].

Conciliul al IV-lea de la Lateran (1215) a fost convocat pentru a tranşa această controversă. Părinţii au definit dogma după învăţătura lui Petrus Lombardus şi au dat de înţeles că expresia sa era singura justă[113]. Acest decret dogmatic determină foarte exact raportul unităţii fiinţei cu treimea Persoanelor, face să reiasă clar simplitatea lui Dumnezeu alături de treimea persoanelor şi

---

[111] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Periode de Moyen Age, Paris, 1903, p. 252-253.

[112] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 253.

[113] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 253.

îndepărtează orice idee de diteism sau de triteism. Naşterea în Dumnezeu face din Tatăl principiul activ (principium quod), care a împărtăşit Fiului propria sa fiinţă dumnezeiască, ca principium quo, dar fără a pierde nimic. Astfel învăţătura expusă de Fer. Augustin în opera sa De Trinitate şi pe care Petrus Lombardus a formulat-o în propoziţia de care ne ocupăm, a fost ridicată la rangul de dogmă şi prin aceasta Conciliul a fixat pentru timp îndelungat doctrina trinitară[114].

D. Dogma hristologică. 1. Hristologia lui Abaelard. Hristologia lui Abaelard urmează tipul apusean sau augustinian. Premisa lui fixată este, o persoană în două firi sau naturi. În legătură cu aceasta este menţionat cu o accentuare deosebită că imutabilitatea lui Dumnezeu rămâne intactă. Întruparea nu trebuie să implice pentru Dumnezeu introducerea unui nou element, „ci noi indicăm un anumit nou efect al voinţei Lui veşnice"[115]. Deci Întruparea Lui nu trebuie să fie înţeleasă în sensul strict al cuvântului. De asemenea pentru modul unirii firilor umană şi dumnezeiască în Hristos, Abaelard reproduce formula ortodoxă, dar dă totuşi

---

[114] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 253.

[115] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages, Oregon, 1997, p. 64; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte. Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Erlangen und Leipzig, 1898, p. 48.

o turnură specifică gândirii[116]. Astfel, în acest punct, omul însufleţit puternic a indicat o modificare necesară a învăţăturii Bisericii prin stabilirea unirii firii dumnezeieşti cu firea omenească în sfera voinţei sau persoanei. Totuşi, el face, nu fără raţiune, să fie acuzat de nestorianism[117].

2. Învăţătura lui Lombardus despre persoana lui Iisus Hristos. Petrus Lombardus ocupă în seria teologilor Evului mediu un loc eminent. Cărţile sale de Sentinţe au servit ca ghid şi bază majorităţii operelor teologilor următori din Evul Mediu, de asemenea în hristologie.

Erorile adopţianiste şi repercusiunea lor au îndreptat complet speculaţiile teologice spre dogma hristologică şi dialectica, care a înflorit în şcolile din Franţa a făcut totdeauna eforturi noi pentru a explica într-o anumită măsură misterul Întrupării. Petrus Lombardus va compune trei diferite încercări de explicaţie, dintre care două, a doua şi a treia, poartă

---

[116] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages, Oregon, 1997, p. 64; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte. Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Erlangen und Leipzig, 1898, p. 48.

[117] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages, Oregon, 1997, p. 65; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte. Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Erlangen und Leipzig, 1898, p. 49.

în mod manifest pecetea adopţianismului[118]. Prin primul tratat el, într-adevăr, să vrea exalte unirea ipostatică a firii dumnezeieşti şi a firii omeneşti, dar el presupune aici existenţa în sine sau subzistenţa firii umane din momentul conceperii în sânul Fecioarei Maria, astfel încât această fire este prezentată aici ca o existenţă personală, care a devenit Dumnezeu nu prin schimbarea firii umane în firea dumnezeiască, ci astfel încât în persistenţa imuabilă a proprietăţilor fiecărei naturi particulare, această fire umană a devenit Dumnezeu. Pasajele din Fer. Augustin, aduse în sprijinul acestei explicaţii, indică bine, este adevărat, dacă se păstrează cuvintele omul a devenit Dumnezeu, dar expresia omul revine adesea la Fer. Augustin pentru a indica firea umană[119]. A doua explicaţie are această particularitate că Hristos a fost numit o persoană compusă, în timp ce El era o persoană simplă înainte de Întrupare. Persoana Cuvântului este deci după aceasta nu o persoană transformată, ci o persoană veşnică, dar în acelaşi timp, ea a devenit prin Întrupare persoana unui om. Din partea Cuvântului lui Dumnezeu, nu există nici o schimbare, numai la plinirea vremii, o fire umană a devenit o parte nouă constitutivă a persoanei dumnezeieşti, încât, din cauza luării acestei părţi noi, se poate numi o persoană compusă. Pentru aceasta, sunt citate

---

[118] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 394-395.
[119] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Periode de Moyen Age, Paris, 1903, p. 395.

expresii analoage, scoase din Părinţi, ca şi aceste cuvinte ale Fer. Augustin : „Firea umană a putut să fie unită cu Dumnezeu, în aşa fel de a nu face din două firi decât o persoană"[120]. A treia explicaţie arată că sufletul uman şi trupul omenesc nu sunt considerate ca unite în Hristos într-o fire umană. Cuvântul dumnezeiesc nu ar fi făcut decât să se îmbrace cu un suflet uman şi un trup omenesc. De asemenea pentru această explicaţie se pot aduce anumite pasaje din scrierile Fer. Augustin[121].

Teologii care au urmat au fost mai severi în critica acestor încercări ale lui Petrus Lombardus. Bonaventura, în comentariul cărţii Sentinţelor, nu permite să se justifice vreuna. El condamnă prima explicaţie, pentru că admite două persoane subzistente, ceea ce tinde spre nestorianism; a doua, pentru că admite o persoană compusă din doi termeni, aceasta presupune o înclinare nu numai spre un contact reciproc, ci de asemenea la formarea nouă a unui al treilea termen; a treia, pentru că firea umană nu trebuie înţeleasă în Hristos, ca un accident şi pentru că trupul omenesc şi sufletul uman au format o fire unică[122].

Nestorianismul şi adopţianismul ajung, de la separarea elementului dumnezeiesc şi a elementului omenesc, la această consecinţă că nu se datorează

---

120 J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 395-396.

121 J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 396.

122 J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 397.

firii umane a lui Hristos nici o adorare, ci numai o venerare particulară. Petrus Lombardus se ridică împotriva acestei afirmaţii şi afirmă că datorită unirii ipostatice o singură adorare este datorată lui Hristos şi că aceeaşi adorare este datorată firii umane a Mântuitorului şi trupului Său. Mai mult el recunoaşte impecabilitatea lui Hristos ca o consecinţă a unirii ipostatice[123]. Acest mod de considerare ortodoxă formală primeşte specificul său, pe de o parte, din dificultatea unei uniri raţionale a dumnezeiescului şi omenescului, pe de altă parte, din influenţa hristologiei augustiniene[124].

E. Dezvoltarea metodei teologice la Anselm, Abaelard şi Lombardus. Termenul Scolastică este folosit pentru a desemna teologia perioadei de la Anselm până la Reformă, adică teologia Evului Mediu târziu. Particularitatea ei, exprimată pe scurt, constă în prelucrarea logică şi dialectică a învăţăturii moştenite din epocile mai timpurii. Istoria Dogmelor nu poate să încerce să prezinte o istorie exhaustivă a apariţiei şi progresului metodei scolastice, nici să observe în detaliu toate învăţăturile expuse de scolastici, pentru că astfel ar încălca domeniul

---

[123] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 397.

[124] R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte. Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Erlangen und Leipzig, 1898, p. 50; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages, Oregon, 1997, p. 66.

Istoriei Teologiei[125]. Sarcina Istoriei Dogmelor este în mod simplu de a schița teologia scolastică în măsura în care ea a fost influențată în crearea noii dogme (Tainele) sau în modificarea dogmei tradiționale (augustinismul). Materialul care va fi selectat trebuie astfel ca să explice influența exercitată de reformatori și mișcările antireformatoare (Conciliile de la Trident și Vatican) în formarea dogmelor[126].

Pentru aranjarea materialului, problema se ridică dacă noi vom prezenta doctrinele scolastice ca un tot în diferitele etape ale dezvoltării lor (Harnack, Loofs), sau dacă schițăm fiecare învățătură separat în dezvoltarea ei istorică de-a lungul întregii perioade scolastice (Schwane,Thomaius). Mult poate fi spus în favoarea fiecărei metode, dar R. Seeberg se decide la cea dintâi, deși în urmărire abia se pot evita repetițiile, pentru rațiunea că dezvoltarea istorică poate fi astfel mai clar văzută. Această metodă din Istoria Dogmelor, nu poate să fie realizată în extensiunea ei completă, deoarece

---

[125] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages, Oregon, 1997, p. 54; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte : Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Erlangen und Leipzig, 1898, p. 39.

[126] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages, Oregon, 1997, p. 54-55.

rezultatul ar fi o Istorie a teologiei scolastice, ceea ce nu poate fi sarcina Istoriei Dogmelor[127].

Scolastica înseamnă dintr-un aspect văzut o prelucrare independentă a tradiției învățăturii moștenite. După cum s-a menționat aceasta printr-un mod sau altul, Scolastica întrebuințează filozofia ca instrument în prelucrarea teologică. Aici se poate face o comparație cu teologii Bisericii Răsăritene, care în mod principal s-au mulțumit cu o redare a dogmelor stabilite în timpul Sf. Părinți, pentru că acolo nu există vreo corespondență cu dezvoltarea avansată a învățăturii care caracterizează teologia apuseană, ci numai s-a păstrat învățătura de credință în formele date odată[128]. Anselm de Canterbury a fost cel care mai înainte de toți a pus fundamentul perfecționării scolastice a tradiției moștenite. El nu a făcut vreo prezentare de ansamblu a dogmaticii, dar în numeroase scrieri mai mici și meditații a dat dovadă de o speculație perspicace asupra diferitelor puncte de învățătură. Pentru Anselm, credința vie, trăită este punctul de plecare pentru gândirea rațională asupra articolelor de credință. De asemenea, meditația și speculația teologică aparțin

---

[127] R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte : Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Erlangen und Leipzig, 1898, p. 39; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages, Oregon, 1997, p. 55.

[128] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 142.

aici[129]. Anselm a plecat de la autoritățile de învățătură ale Bisericii, dar el a voit să ajungă la o înțelegere rațională a concepției despre credință. El a vrut să arate că, conținutul credinței în același timp ar adevăr rațional. Posibilitatea și dreptul la o înțelegere speculativă a conținutului credinței, Anselm a găsit-o dată prin punctul de vedere filozofic realist, care la el a fost platonic, augustinian-neoplatonic[130]. El s-a ridicat puternic împotriva nominalismului, reprezentat de Roscelin, și a reușit pentru două secole înainte să facă imposibilă o concepție pur nominalistă. La aceasta a contribuit în mare măsură faptul că nominalismul a fost discreditat, prin aceea că Roscelin pe fundamentul acestuia a ajuns la o învățătură trinitară triteistă eretică. Conform lui Anselm învățăturile de credință ale Bisericii se demonstrează „cu necesitatea rațiunii". Aceasta a fost ceea ce Anselm a căutat să realizeze prin cunoscutul său argument ontologic despre Dumnezeu[131].

Pierre Abaelard a avut o mare influență în problema elaborării metodei teologice. El a introdus așa numita metodă dialectică, o încercare îndrăzneață de a uni autoritatea și rațiunea, credința

---

[129] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 143-144.

[130] G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 110; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 505-506.

[131] G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 110; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 506.

şi ştiinţa. În scrierea „Sic et non", Abaelard alcătuieşte fraze din Tradiţia creştină şi adaugă alte expuneri din aceeaşi Tradiţie, care par să se contrazică[132]. Sarcina constă apoi în a concilia aceste păreri contradictorii. Conform lui Abaelard aceasta are loc pe trei căi : 1) prin a examina istoric-critic afirmaţiile şi a cerceta contextul în care aparţin; 2) prin a împărţi în grade autorităţile. Scriptura este singura infailibilă, în timp ce unii Părinţi ai Bisericii ar fi putut să greşească; 3) prin a elucida adevărul transmis cu ajutorul fundamentelor raţiunii şi principiilor raţionale generale. Abaelard pleacă de la faptul că credinţa şi raţiunea în fundamentul lor nu pot să se contrazică reciproc, deoarece ele pleacă de la acelaşi izvor, adevărul dumnezeiesc[133].

Hugo de Saint Victor şi Richard de Saint Victor, conducători ai şcolii din Paris, au mers mai departe pe linia lui Anselm şi în prelucrarea tradiţiei au unit speculaţia raţională şi trăirea contemplativă. Hugo de Saint Victor, în lucrarea „De Sacramentis christianae fidei", a lăsat prima prezentare de ansamblu a Dogmaticii Scolasticii. El urmăreşte în această lucrare o ordine a istoriei mântuirii[134]. Opera

---

[132] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 143; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages, Oregon, 1997, p. 57-58.

[133] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 144.

[134] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 143-144; R. Seeberg, Text-book of the History

principală a lui Richard de Saint Victor este o prezentare a Treimii în şase cărţi. Caracteristic pentru metoda teologică de atunci aşa cum este descrisă din premisele gândirii raţionale este distincţia lui Hugo de Saint Victor dintre meditaţie şi contemplaţie. Meditaţia, care aparţine rugăciunii, înseamnă o căutare a adevărului, iar scopul ei este să aprindă iubirea faţă de Dumnezeu. Contemplaţia presupune că dorinţa a fost învinsă şi lumina adevărului luminează sufletul[135].

Scolastica mai timpurie a ajuns la sfârşitul său cu Petrus Lombardus (+1160) şi scrierea lui „Sententiarum libri quatuor", care a aranjat materialul dogmatic în patru părţi principale, tratând problemele despre Dumnezeu, despre creaţie, despre Întruparea Cuvântului şi restaurarea neamului omenesc şi despre Sacramente. Lucrarea a luat punctul său de plecare în diferenţele existente în tradiţia învăţăturii şi a prelucrat-o pe aceasta cu întrebuinţarea prudentă a metodei dialectice a lui Abaelard[136]. La fel ca şi Hugo de Saint Victor, Petrus Lombardus a deosebit între anumite lucruri ale credinţei accesibile raţiunii şi altele supraraţionale. Neîncrederea faţă de dialectică a fost

---

of doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages, Oregon, 1997, p. 61.

135 B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 144.

136 G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 111; B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 145; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 527.

încă aşa de puternică, încât Petru Lombardus în timpul vieţii sale în multe privinţe nu a fost aşa puţin bănuit. Dar nu va mai dura mult până ce lucrarea lui menţionată mai sus a devenit manualul de dogmatică cel mai întrebuinţat în timpul Evului Mediu şi prin aceasta dialectica a primit locul său stabil în cadrul ştiinţei teologice[137].

F. Învăţătura despre mântuire în prima perioadă a Scolasticii. 1. Concepţia lui Anselm despre opera lui Hristos. Noi nu avem în mod natural în vedere decât expunerile teologice şi nu demonstrarea şi interpretarea dogmatică a dogmei creştine. Aceasta se găseşte la Părinţii Bisericii, chiar la aceia din primele veacuri, după cum s-a arătat în Istoria Dogmelor, studiind învăţătura Sf. Irineu, Sf. Atanasie cel Mare şi Sf. Chiril al Alexandriei[138].

În Evul Mediu, Anselm este cel care a făcut din dogma Întrupării subiectul deosebit al speculaţiilor sale. Cu privire la această dogmă, el a scris mai întâi un studiu în două cărţi : Cur Deus homo. El iubea studiile despre principalele taine ale creştinismului şi prin aceasta a deschis calea Scolasticii. În speculaţiile sale el s-a ocupat mai întâi de articolele de credinţă esenţiale ale creştinismului[139]. Dogma Întrupării era mai ales, ca urmare a adopţianismului,

---

[137] G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 111-112; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 528.

[138] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Periode de Moyen Age, Paris, 1903, p. 467.

[139] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Periode de Moyen Age, Paris, 1903, p. 467.

discutată în şcoli cu preferinţă deosebită şi tendinţa generală a acestei epoci, cu o înţelegere mai profundă şi cu o aplicaţie mai intensă a mântuirii în Hristos. Anselm plecând de la acest punct de vedere al raţiunii teologice, adică de la raţiunea activată de credinţă, întreprinde să demonstreze o necesitate sigură a Întrupării şi satisfacţiei lui Hristos[140].

În cunoscuta sa lucrare „Cur Deus homo", Anselm a dat o prezentare coerentă a împăcării sau mai bine spus a problemei Întrupării. De asemenea, această prezentare este pusă sub punctul de vedere principal „credo ut intelligam". Intenţia nu este numai de a da o interpretare teologică a operei lui Hristos, ci de a arăta că învăţătura despre Întrupare şi despre împăcarea prin moartea lui Hristos comportă o necesitate logică. Anselm consideră că se poate demonstra, chiar făcând abstracţie de mărturia Revelaţiei, că aceasta trebuia să aibă loc în acest fel şi nu într-un alt mod. Prin aceasta el vrea mai întâi de toate să câştige pe cei care deja cred, dar de asemenea pe cei răi, care nu iau în consideraţie conţinutul credinţei[141].

Problema de la care Anselm pleacă este aceasta : „Pe ce fundamente sau din care motive constrângătoare Dumnezeu s-a făcut om şi prin moartea Sa, pe care o credem şi o mărturisim, a dat lumii

---

[140] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Periode de Moyen Age, Paris, 1903, p. 467.

[141] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 148; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 506-507.

viață, când El ar fi putut să facă aceasta sau prin vreo altă persoană, înger, om sau prin voința Sa?"[142].

Prezentarea are forma unui dialog cu unul dintre ucenicii lui Anselm, Boso, prin care acesta întreabă și Anselm răspunde. Învățătura despre satisfacție are la Anselm un fundament cosmologic și al istoriei mântuirii. Dumnezeu în înțelepciunea și iubirea Sa a hotărât din veșnicie să întemeieze o împărăție a ființelor raționale, care să asculte de voința Lui și să trăiască sub stăpânirea Lui. După o cădere care a avut loc în lumea îngerilor și numărul ființelor spirituale, care urma să intre în această împărăție s-a micșorat, sunt creați oamenii pentru a constitui o înlocuire a îngerilor căzuți. Hotărârea omului este astfel de a trăi sub stăpânirea lui Dumnezeu și a asculta de voința Lui. Când omul se îndepărtează de Dumnezeu prin neascultarea sa, prin aceasta are loc o tulburare a întregii ordini dumnezeiești din univers și Dumnezeu este lipsit de onoarea Sa. Aceasta înseamnă nu numai o lezare personală, ci în același timp o încălcare a maiestății lui Dumnezeu și a ordinii, pe care El a stabilit-o pentru lume[143]. Deci este o necesitate pornind de la ordinea, pe care Dumnezeu a pus-o în creație, ca ordinea întreruptă sau să fie satisfăcută sau să se pedepsească. Deoarece pedeapsa în acest caz ar însemna pieirea

---

[142] Anselm, Cur Deus homo, cap. 1, apud B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 147.

[143] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 147-148; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 508.

omului şi prin aceasta se distruge planul lui Dumnezeu al unei împărăţii a fiinţelor raţionale, care slujesc Lui, rămâne doar a doua alternativă, satisfacţia. O asemenea satisfacţie nu poate să se producă din partea omului, căci, deoarece el este dator cu o ascultare deplină faţă de voinţa lui Dumnezeu, el nu poate să facă nimic care să se socotească ca o satisfacţie pentru ordinea întreruptă, ci este numai ascultarea accesorie omului. Păcatul este un rău mai mare decât putem înţelege, în aceea că acesta a lezat onoarea lui Dumnezeu şi prin aceasta a întrerupt întreaga ordine dumnezeiască a lumii[144].

Hristos, care este Dumnezeu şi om, este singurul care poate să răscumpere vina omului. Această satisfacţie se produce conform lui Anselm nu prin viaţa lui Hristos, prin care ascultarea Lui constituie ceea ce el este dator lui Dumnezeu, ci prin moartea Lui. Hristos nu a fost supus morţii, ci a luat moartea de bună voie şi dobândeşte prin aceasta un merit, care valorează nesfârşit pentru păcatele tuturor oamenilor. Prin faptul că El dăruieşte acest merit oamenilor ca o satisfacţie pentru ei, El restabileşte ordinea întreruptă şi omul se împacă cu Dumnezeu[145].

---

[144] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 149-150.

[145] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 150; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 509.

Astfel, Anselm a considerat satisfacţia lui Hristos din punctul de vedere al meritului şi el a considerat-o ca un merit, chiar după desăvârşirea actului propriu zis, continuă totdeauna să liniştească pe Dumnezeu şi să-i dispună bunăvoinţa. Anselm a putut face aceasta de altfel mai uşor căci el susţinea că opera lui Hristos este mai mare decât greutatea păcatului. El a ataşat efectul subiectiv al acestui act la ideea de merit, dar la drept vorbind mai ales sub forma unei declaraţii. În realitate, în cadrul concepţiei despre satisfacţie, el nu a găsit nimic care să fi putut să-i servească de tranziţie pentru a trece la partea subiectivă a mântuirii. Teoria satisfacţiei a lui Anselm nu a fost admisă de posteritate decât fiind supusă modificărilor[146].

Anselm s-a îndreptat mai întâi împotriva încercării de explicare a meritelor lui Hristos, care se găseşte la Origen şi la unii Părinţi şi care deja a fost respinsă de Sf. Grigorie de Nazianz. După această doctrină, diavolul ar fi dobândit, în urma păcatului originar, o anumită stăpânire asupra oamenilor. Trebuie să se facă pentru aceasta plata unui preţ de răscumpărare corespunzător. Dar pe om îl depăşesc drepturile sale, luând preţul de răscumpărare care i-a fost oferit de Fiul lui Dumnezeu, care ar fi avut un preţ mai mare de care n-ar fi avut nevoie pe drept şi din această cauză a pierdut suveranitatea sa. După cum deja a făcut Sf. Grigorie de Nazianz, Anselm găseşte inexactă această interpretare. Încrederea pe care

---

[146] A. Harnack, Precis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 338.

Dumnezeu-Omul a anulat-o murind pe cruce nu aparţinea diavolului, ci lui Dumnezeu. Dumnezeu-Omul s-a dat preţ de răscumpărare Tatălui ceresc, căci neamul omenesc a devenit prin păcat dator lui Dumnezeu[147].

Anselm anticipează metoda scolastică, combinând demonstraţia logică cu principiile juridice. Argumentul este bazat pe maxima legală germană, care domină cartea : pedeapsă sau satisfacţie (poena aut satisfactio). De un deosebit interes este încercarea lui Anselm de a deduce dumnezeirea lui Hristos din opera Sa. Întrucât teologia greacă veche, când vorbeşte despre opera lui Hristos în anumite conexiuni, are în minte lucrările Sale îndumnezeitoare, Anselm gândeşte să dovedească necesitatea dumnezeirii Sale din patimile şi moartea Sa[148]. În orice caz, o recunoaştere proprie trebuie să fie dată efortului lui Anselm, nu în mod simplu în acceptarea dumnezeirii lui Hristos într-un mod numai extern ca o dogmă, ci pentru înţelegerea ei în necesitatea ei internă[149]. Pe de altă parte, greşelile

---

[147] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Perioade de Moyen Age, Paris, 1903, p. 467-468.

[148] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages, Oregon, 1997, p. 69; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte : Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Erlangen und Leipzig, 1898, p. 53.

[149] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages, Oregon, 1997, p. 69.

serioase în tratarea subiectului sunt foarte vizibile : a) Anselm recunoaşte numai o relaţie între Dumnezeu şi om - nu, într-adevăr o relaţie personală legală, ci aceea a unui subiect faţă de regula sa legală. b) Mântuirea este bazată într-un mod foarte unilateral pe moartea lui Hristos, sub influenţa concepţiei juridice de satisfacţie, considerată ca o contribuţie materială. c) Conexiunea dintre viaţa activă şi patimile lui Hristos nu este clară. d) Transferul beneficiilor operei lui Hristos Bisericii nu este exprimată clar. e) Înainte de toate, schimbarea în atitudinea lui Dumnezeu faţă de păcătos pe care Anselm o menţine nu poate fi clară din punct de vedere religios prin metoda pe care el o foloseşte[150].

2. Teoria lui Abaelard despre mântuire. Pierre Abaelard are o învăţătură despre împăcare deosebită foarte puternic de aceea a lui Anselm. Conform unui raţionament al lui Abaelard, moartea lui Hristos este mântuitoare în sensul că trezeşte iubirea noastră şi şterge păcatele noastre. Aceeaşi importanţă se acordă vieţii lui Hristos şi propovăduirii Lui. Prin aceasta Abaelard a dat un răspuns la problema pusă în lucrarea „Cur Deus homo" de modul cum împăcarea se primeşte de om. Iertarea se dăruieşte nouă prin faptul că exemplul lui Hristos trezeşte

---

[150] R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte : Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Erlangen und Leipzig, 1898, p. 53; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages, Oregon, 1997, p. 69-70.

iubirea. Totuşi în mod obişnuit Abaelard nu a fost urmat din acest punct de vedere. Concepţia dominantă din timpul Evului Mediu se referă la faptul că împăcarea se acordă nouă prin sacramente ca un har revărsat[151].

Importanţa învăţăturii despre împăcare a lui Abaelard reiese şi din faptul că Albrecht Ritschl vorbeşte despre două tipuri fundamentale ale învăţăturii despre împăcare, care domină istoria ideii creştine, adică tipul anselmian şi cel abelardic. În interpretarea sa dată Epistolei către Romani (3, 25), Abaelard afirmă că Hristos nu a murit pentru a da satisfacţie lui Dumnezeu. Jertfa lui Hristos, viaţa şi patimile Lui sunt un exemplu ca să trezească în fiecare om iubirea faţă de Dumnezeu şi faţă de aproapele[152]. Umanitatea devine mântuită prin faptul că toţi oamenii în mod individual se schimbă prin iubirea, care se manifestă în Hristos. Relaţia lui Dumnezeu cu omul nu trebuie să se schimbe, pentru că aceasta întotdeauna a constat din iubire, ci prin opera lui Hristos se transformă atitudinea omului din ură şi egoism în iubire[153].

---

[151] B. Hägglund, Teologins historia, En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 151; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 514-515.

[152] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 46-47; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 514-515.

[153] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 47; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 515.

3. Învăţătura lui Lombardus despre opera de mântuire. Caracteristic pentru Petrus Lombardus a fost faptul că el a reluat diferitele succesiuni de idei ale Tradiţiei şi a căutat să le echilibreze pentru a face un rezumat. Această întâmpinare pecetluieşte de asemenea învăţătura lui despre împăcare. În aceasta se găsesc astfel toate cuvintele principale ale Tradiţiei despre opera mântuitoare a lui Hristos, eliberare de diavolul, satisfacţie, merit, purtător al pedepsei păcatului. La fel ca şi Abaelard şi Hugo de Saint Victor după el, Petrus Lombardus respinge teoria despre dreptul diavolului[154]. Punctul principal pentru Petrus Lombardus este totuşi ca şi pentru Anselm meritul satisfăcător, pe care Hristos l-a dobândit. Prin viaţa Sa Hristos a meritat eliberarea de suferinţă şi din această cauză moartea Lui s-a produs „nu pentru El, ci pentru tine". Meritul lui Hristos a fost suficient pentru toţi oamenii, dar activ numai pentru cei predestinaţi. Pe lângă punctul de vedere despre merit la Petrus Lombardus ca şi la Anselm şi Hugo de Saint Victor există referiri la faptul că Hristos a suferit pedeapsa noastră. La întrebarea cum oamenii participă la mântuirea prin moartea lui Hristos, Lombardus răspunde pe linia gândirii lui Abaelard, ceea ce de altfel există deja la Fer. Augustin. Moartea lui Hristos revelează iubirea lui Dumnezeu şi trezeşte iubirea reciprocă. „Moartea lui Hristos ne face drepţi, când aceeaşi iubire se trezeşte în inimile noastre". În asemănare cu

---

[154] G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 119; A. Harnack, Precis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 339.

Abaelard şi Hugo de Saint Victor, Petrus Lombardus respinge în final ideea necesităţii raţionale a unei împăcări prin satisfacţia lui Hristos[155].

Astfel, conform lui Lombardus : a) Hristos a meritat eliberarea pentru noi prin meritul morţii sale, deoarece patima îndurată de El lucrează pentru eliberarea noastră. b) Moartea Sa a trezit în noi iubirea şi prin aceasta noi sunt îndreptaţi şi eliberaţi. De un deosebit interes pentru noi este introducerea remarcabilă a concepţiei despre meritul lui Hristos şi a îndurării pedepsei. În mod deosebit, noi suntem impresionaţi de lipsa clarităţii în aranjarea ideilor prezentate în relaţiile lor reciproce. Astfel ideea de mântuire nu a atins o formă fixată şi completă în perioada prezentă, dar elementele componente au fost elaborate distinct[156].

G. Învăţătura despre Euharistie prima perioadă a Scolasticii. O controversă doctrinară, care într-o anumită măsură a constituit o continuare a controverselor din timpul Evului Mediu în problema Euharistiei, a apărut la mijlocul secolului al XI-lea. Beranger de Tours (+1088) a protestat împotriva ideii tot mai extinse a transformării elementelor euharistice la sfinţire. Acest punct de vedere, care a fost dezvoltat teologic de Radbertus, a fost unit

---

[155] G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 119-120.

[156] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages, Oregon, 1997, p. 74; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte : Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Erlangen und Leipzig, 1898, p. 58.

adesea cu reprezentările simple despre faptul că trupul lui Hristos a fost împărţit în multe părţi egale din care hostia s-a făcut[157]. Berenger a apărat concepţia augustiniană, susţinută mai înainte de Ratramnus şi a respins noţiunea de transformare ca absurdă. Sfinţirea a însemnat numai că elementelor se acordă o însemnătate nouă, spirituală. Ele devin pentru credincioşi semne şi chezăşii ale primirii lui Hristos cel ceresc. Elementele euharistice rămân în substanţa lor ceea ce sunt, dar devin în acelaşi timp „sacrament", purtătoare ale darului nevăzut[158].

Discuţia despre Euharistie, care a avut loc în timpul Evului Mediu timpuriu, nu ar fi dus la un rezultat stabilit, dacă aceasta nu ar fi pregătit calea unei concepţii realiste pentru evlavia credincioşilor. Diferite interpretări s-au făcut valabile. Pe lângă cea realistă s-a prezentat mai mult interpretarea transformării şi de asemenea cea simbolistă. Situaţia a devenit altfel după disputa despre Euharistie, care a apărut la mijlocul secolului al XI-lea şi care de altfel a fost prima dezbatere teologică, în care mijloacele dialecticii dezvoltate au ajuns să se întrebuinţeze. Cauza disputei a fost că Beranger de Tours (+1088), la începutul anului 1050, într-o scrisoare către Lanfranc (+1089), arhiepiscop de Canterbury a luat apărarea scrierii despre Euharistie

---

[157] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 150-151.

[158] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 151.

a lui Ratramnus[159]. Berenger trăia în credința că „Johannes Scotus" ar fi autorul. Conform lui Berenger, pâinea și vinul prin sfințire devin sacramentul trupului și sângelui lui Hristos. Dar aceasta nu înseamnă o transformare substanțială a pâinii și vinului. Sacramentul Euharistiei semnifică trupul și sângele lui Hristos. Ceea ce este esențial în sacrament nu se primește prin împărtășire ci prin aceea, că omul cu sufletul său se consacră patimilor și morții lui Hristos. Astfel, numai cei credincioși pot să se împărtășească de darul sacramentului. Dezbaterea s-a complicat prin obiecțiile lui Berenger contra apărătorilor concepției realiste. Dacă trupul lui Hristos se găsește neîmpărțit în ceruri, cum ar putea deci, se întreabă Berenger, ca părți din acest trup să se ofere pe diferite altare[160]. Apoi, conform lui Berenger învățătura adversarilor duce la două chipuri diferite despre trupul lui Hristos, unul ceresc și unul sacramental. În ciuda unuia din cei mai reprezentativi oameni ai Bisericii, cardinalul Hildebrand, și mai târziu papa Grigorie VII (1073-1085), au vrut să protejeze pe Berenger, dar el a fost deja condamnat de un sinod roman în 1050. La un sinod convocat de papa Nikolaus II (1059-1061), la Roma în 1059, Berenger a fost constrâns să

---

[159] G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 112; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 500-501.

[160] G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 112; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 501.

retracteze erezia[161]. În anii care au urmat, Berenger protejat de prietenii puternici pe care îi avea la Roma şi printre care se găsea Hildebrand, a reuşit să se stăpânească mult timp, dar apoi el a început disputa literară. Atunci au fost redactate principalele opere de controversă. Lanfranc a scris lucrarea sa „De corpore et sanguine Domini adversus Berengarium" (circa 1069). Grigorie VII nu s-a grăbit să declare eretic pe Berenger, dar nevoind să facă rău autorităţii sale proprii, el sfârşeşte prin a-l constrânge pe Berenger să retracteze erezia sa pentru a doua oară la Roma (1079)[162].

Doctrina lui Paschasius Radbertus despre transsubstanţiaţie a primit dezvoltări noi la adversarii lui Berenger. Ei au ajuns la „manducatio infidelium", la un realism cras şi totuşi în cercurile lor a început de asemenea să se aplice „ştiinţa" dogmei, în interesul Bisericii. Noţiunile obişnuite au fost puse în umbră şi s-a recunoscut prezenţa lui Hristos în întregime în săvârşirea Euharistiei[163]. Noţiunile ştiinţifice de „substanţă şi accidenţi" au fost de asemenea folosite. Apoi s-a constat că speculaţia începe să se ocupe de ubiqvitatea trupului lui Hristos. Termenul de „transsubstantiatio" se întâlneşte pentru prima dată

---

[161] G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 112; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 502.

[162] A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 332-333; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 502-503.

[163] A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 333.

la Hildebert de Tours la începutul secolului al XII-lea şi argumentul suprem este întotdeauna cel al voinţei atotputerniciei lui Dumnezeu. Învăţătura despre transsubstanţiaţie a primit expresia sa dogmatică la Conciliul de la Lateran (1215), în noua mărturisire de credinţă care a fost Simbolul cel mai influent înainte de „Professio fidei Tridentinae" şi după Simbolul de la Niceea[164].

Învăţătura despre „transubstanţiaţie", această expresie a fost pecetluită deja în timpul Scolasticii mai vechi, a fost consolidată prin papa Inocenţiu III (1198-1216), la Conciliul de la Lateran (1215). Acesta a stabilit că „pâinea din Euharistie prin puterea dumnezeiască se transformă în Trupul lui Hristos şi vinul în Sângele lui Hristos"[165].

V. Istoria Dogmelor în timpul celei de-a doua perioade a Scolasticii (sec. XIII). A. Istoria Dogmelor în secolul al XIII-lea. 1. Premise generale. Dezvoltarea Scolasticii atinge punctul său culminant în secolul al XIII-lea. Sinteza dintre chipul lumii filozofiei antice şi credinţa creştină, care s-a pregătit mult timp în Apus, a atins acum desăvârşirea sa şi au fost puse forme stabile. Un impuls general al ştiinţei şi studiilor a constituit premisa pentru contribuţiile teologice. Universitatea din Paris, care a devenit un oraş internaţional pentru formarea teologică, a

---

[164] A. Harnack,. Précis de l' Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 333.

[165] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 141; G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 114.

înlocuit în timpul anilor 1200 școlile afiliate catedralei din Paris[166]. Ordinele cerșetorilor, franciscanilor și dominicanilor, fondate la începutul secolului al XIII-lea, au favorizat de asemenea studiul teologic erudit. Cei mai reprezentativi teologi ai timpului au fost afiliați la aceste ordine. O condiție importantă pentru dezvoltarea învățăturii Scolasticii din perioada de înflorire sau perioada a doua, a fost cunoașterea sporită a filozofiei neoplatonice și mai întâi de toate a filozofiei aristotelice, în parte mijlocită prin comentarii arabe (Averroes, Avicenna) în parte prin traduceri directe în limba latină[167].

---

[166] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 153; M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 47. Pentru a doua perioadă a Scolasticii sau epoca de înflorire a Scolasticii a se vedea : M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II. Die scholastische Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert, 1911; R. Guardini, Die Lehre des hl. Bonaventura von Erlösung, 1921; E. Gilson, Saint Thoma d'Aquino, Paris, 1925 ; M. Grabmann, Der hl. Albert der Grosse, ein wissenschaftliches Charakterbild, 1932; T. Bohlin, Den korsfäste Skaparen. Förhållandet skapelse – frälsning i Luthers teologi mot bakgrund av skolastiskt tänkande (Der gekreuzigte Schöpfer. Das Verhältnis von Schöpfung und Erlösung in der Theologie Luthers gegen den Hintergrund von scholastischen Denken), Uppsala, 1952; Per Erik Persson, Sacra Doctrina. En studie till förhållandet mellan ratio och revelatio i Thoma' av Aquno teologi, Lund, 1957.

[167] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 153; A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 50.

Filozofia arabă, care prin Avicenna (circa 1126-1198) şi Averroes (circa 980-1037) a influenţat Apusul în acest timp a fost total dependentă de Aristotel. Acum se întrebuinţează filozofia pentru a justifica dogma, mai ales în comentariile la sentinţele lui Lombardus se lucrează pentru a-l pune în consonanţă cu expunerile Părinţilor Bisericii. Prin aceasta se remarcă o anumită deosebire între şcoala franciscană şi şcoala dominicană. Ambele îl folosesc pe Aristotel, dar franciscanii păstrează mai mult din tradiţia augustiniană-platonică şi din această cauză au o direcţie realistă evidentă[168].

În timp ce înainte a putut să se exploateze numai logica aristotelică, acum au fost aduse la lumină celelalte scrieri ale lui Aristotel. Teologia şi-a însuşit premisele aristotelice, deşi cu o anumită opoziţie din partea Bisericii. Mai întâi de toate, în metafizica şi etica lui Aristotel s-au găsit multe puncte de vedere şi determinări de concepte (formă-materie, act-potenţă, învăţătura adevărată, descrieri ale virtuţilor), care au putut să se folosească în lucrarea ştiinţifică despre problemele învăţăturii. Acest element filozofic a dus la o nouă direcţie a gândirii teologice şi formează o premisă importantă pentru sinteza puternică dintre teologie şi filozofie, credinţă şi raţiune, care s-a manifestat în sistemul teologic din secolul al XIII-lea[169].

---

[168] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 50.
[169] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 154; R. Seeberg, Text-book of the History of

Învăţământul teologic din acel timp consta din prelegeri, mai ales asupra textelor biblice, precum şi disertaţii asupra problemelor dogmatice. În legătură cu acest învăţământ au apărut lucrări importante, dintre care moştenirea Scolasticii a păstrat posterităţii aşa numitele sume şi comentarii de sentinţe[170]. Tratarea dialectică a materialului s-a înlocuit aici cu metode fundamentale, adesea modul elaborării oglindindu-se în disertaţii. Tradiţia biblică augustiniană s-a introdus acum într-un nouă viziune despre lume, care s-a format prin metafizica neoplatonică şi aristotelică. Soluţiile dinainte la care s-au adăugat articolele de credinţă sau sentinţele au putut să se transforme într-o construcţie de sistem stabilă şi unitară[171].

În a doua perioadă a Scolasticii sau perioada de înflorire a Scolasticii, filozofia primeşte, în măsura în care se urmează noile metode ştiinţifice, o altă poziţie în raport cu cunoaşterea credinţei spre deosebire de Scolastica mai veche din prima perioadă. Atunci s-a avut în vedere o tratare dialectică a adevărurilor de credinţă pentru ca dinainte să se dovedească necesitatea lor logică.

Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages, Oregon, 1997, p. 96.

[170] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 154; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengesxchichte. Zweite Halfte : Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Erlangen und leipzig, 1898, p. 80

[171] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 154.

Acum prelucrarea raţională s-a făcut într-un mod mai independent în raport cu credinţa[172]. Viziunea despre lume a metafizicii va constitui fundamentul pentru întreaga prezentare teologică. Din „credo ut intelligam" al Fer. Augustin s-a format un sistem, în care credinţa şi raţiunea se consideră ca două principii de cunoaştere egale, colaborând armonios, cu toate că în acelaşi timp se consideră să reprezinte două lumi diferite. Drumul merge mai degrabă de la „intelligere" la „credere". Credinţa formează supra-construcţia ştiinţei naturale a sistemului unitar al metafizicii aristotelice[173].

După ce teologia, dezvoltată prin spiritul Fer. Augustin şi al lui Bernhard de Clairvaux, a fost cultivată mult timp în vechile şcoli mânăstireşti şi Universităţile publice recent înfiinţate, mai ales aceea din Paris, în care se reuneau toate celebrităţile teologice ale timpului, ea ajunge în secolul al XIII-lea la punctul său culminant, în lupta contra filozofiei arabo-aristotelice, care se ridica şi avansa foarte repede. Ea a fost reprezentată de ordinele cerşetorilor, care apărau sub numele de dominicani şi franciscani (sau augustinieni). Principalii

---

[172] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 154.

[173] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 154; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages, Oregon, 1997, p. 97.

reprezentanţi ai acestei teologii au fost Toma de Aquino şi Bonaventura[174].

Asemenea epocii precedente prin tratatele sale generale, prin tendinţa sa de a explica, de a dezvolta şi de a apăra învăţăturile de credinţă în toată plenitudinea şi profunzimea lor, epoca actuală (secolul XIII) se distinge prin calităţile următoare : 1. Ea adună şi dezvoltă într-o manieră mai completă elementele perioadei precedente. 2. Ea extinde punctul de vedere şi tinde mai mult spre unitate. 3. Ea combate eroarea sub toate formele, în toate direcţiile şi cu mai multă regularitate. 4. Ea face o aplicaţie mai largă nu numai a dialecticii lui Aristotel, cum a făcut anterior, dar de asemenea o aplicaţie a fondului filozofiei lui Aristotel şi se ataşează strâns de Părinţii greci. 5. Ea face un uz general şi continuu de forma scolastică, rezolvând problemele, examinează raţiunile invocate pentru sau contra tezei, observă scrupulos regulile argumentării şi distincţiei, discută sub o formă când concisă, când mai mult dezvoltată. 6. Această epocă simplă în limbajul său nu vizează decât precizia, dar această precizie îmbracă în simplitatea sa un farmec particular la principalii săi reprezentanţi clasici[175].

Materiile sau subiectele au fost tratate : 1. fie în comentarii despre Sfânta Scriptură, în care ele

---

[174] M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 53.

[175] M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 53.

pătrund profunzimile și dezvoltă întreaga bogăție teologică; 2. fie sub forma explicării sau a dezvoltării textului Sentințelor, în calitatea că ele reprezintă gândirea tradițională a Bisericii; 3. fie în colecții mai mult sau mai puțin vaste de monografii compuse întâmplător sub numele de Quodlibeta sau Quaestiones disputatae; 4. în sfârșit în sisteme teologice complete, liber construite de autorii lor, ca Sume teologice, dintre care nici una nu a fost redactată decât atunci când autorul, devenit maestru al domeniului său urmând prima metodă, a voit să consemneze ultimele rezultate ale lucrărilor sale științifice. Toate aceste Sume au rămas mai mult sau mai puțin incomplete și ele datează din secolul al XIII-lea[176].

Deși teologia din a doua perioadă a Scolasticii nu a obținut o anumită linie filozofică, ci a contopit același element din diferite părți într-o sinteză, totuși se pot deosebi diferite curente principale, printre care, în primul rând, cel augustinian și cel aristotelic. Neoplatonismul, care a jucat un rol important, intră parțial în lumea gândirii augustiniene, dar a exercitat de asemenea o influență directă, mai remarcabilă în mistică[177].

Linia augustiniană-neoplatonică este reprezentată mai ales de așa numita școală franciscană mai veche,

---

[176] M. Grabmann, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 53, 54, 55, 56.
[177] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 155.

în timp ce teologii ordinului dominicanilor se ataşează mai puternic de concepţia aristotelică. Despre o delimitare strictă nu poate fi vorba după cum s-a menţionat, cei care continuă tradiţia augustiniană se consacră într-o anumită măsură ideilor fundamentale aristotelice, după cum de partea cealaltă dominicanii în mare măsură se fundamentează pe moştenirea augustiniană. Toma de Aquino, cel mai reprezentativ dintre teologii dominicani a unit concepţia augustiniană cu cea aristotelică, tradiţia învăţăturii creştine moştenite şi formarea filozofică contemporană lui, deşi din punct de vedere filozofic el se afiliază mai degrabă lui Aristotel decât ideilor augustiniene adevărate[178].

Biserica din Apus a avut, în Scolastica din secolul al XIII-lea, o expunere una şi sistematică a credinţei sale. Se iau ca punct de plecare : 1. Sfânta Scriptură şi hotărârile dogmatice ale Sinoadelor; 2. Augustinismul; 3. Dezvoltarea sistemului bisericesc după secolul al IX-lea; 4. Filozofia aristotelică. Teologia a avut, după Fer. Augustin, o a doua preocupare finală, ea nu a fost numai o hrană a sufletelor, ea a fost de asemenea ştiinţa Bisericii. Catolicismul nu s-a împăcat niciodată cu aceste două preocupări finale. Harul şi meritul sunt două centre ale cotiturii scoase în evidenţă de concepţia pe care Evul Mediu şi-a făcut-o despre creştinism[179]. Numai

---

[178] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 155.

[179] A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 363.

vechile articole de credință au fost dogme în sens strict, dar plecând de la momentul în care s-a considerat transsubstanțiația ca fiind cuprinsă în Întrupare, sistemul sacramental în întregime a fost de fapt ridicat la rangul unei dogme absolute. Nimeni nu putea să spună care era învățătura proprie a Bisericii și aceasta din partea sa s-a apărat constant să delimiteze domeniul credinței obligatorii[180].

Sarcina Scolasticii a fost triplă. Ea a avut sarcina : 1. de a prelucra științific articolele de credință și a le stabili în interiorul liniei trasate în jurul sacramentului și meritului; 2. de a desăvârși formarea învățăturii despre sacrament; 3. de a acomoda principalele lucrări ale Bisericii cu augustinismul. Ea se va arăta cu prisosință la înălțimea acestor diverse sarcini, dar în același timp se pune în dezacord cu evlavia. Aceasta va găsi mai puțin expresia sa proprie în teologia oficială, adică nominalistă. Reacțiile augustiniene o vor arăta bine. Evlavia a fost respinsă prin urmare de teologia oficială[181].

Perioada cu adevărat creatoare a acestei strălucite epoci se întinde aproximativ din 1230 până la sfârșitul acestui secol, în care elementele destructive încep a se mișca. Totuși ea produce încă lucruri mari până în 1230 sau 1240. Tranziția s-a realizat prin cei doi Guillaumes de Paris și de Auxerre. Această

---

[180] A. Harnack, Precis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 363.

[181] A. Harnack, Precis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 363-364.

perioadă înfloritoare a Scolasticii a fost deschisă şi dominată de franciscanul Alexandru de Hales (+1245), Doctor irrefragabilis, care se ataşează în general tradiţiei teologice a secolului al XII-lea, şi care, în speculaţie, avea o tentă de platonism. El este autorul celei mai mari Sume teologice[182]. Dominicanul Albert cel Mare a fost mai ales filozof şi adevăratul restaurator al filozofiei aristotelice pusă în serviciul teologiei. Spiritul acestor doi oameni ajunge la maturitatea sa perfectă în succesorii lor, Bonaventura, Doctor seraphicus şi Thoma de Aquino, Doctor angelicus, ambii doctori ai Bisericii catolice[183].

Aceste personaje eminente trăiesc într-o mare familiaritate şi oferă cel mai frumos acord în ideile lor fundamentale. Diversitatea tendinţelor şi concepţiilor care se revelează în cele două mari şcoli ale franciscanilor şi dominicanilor, una mai ales mistică, idealistă. augustiniană sau platonică, alta mai mult sobră, mai sesizabilă, realizată din imaginea Părinţilor greci, aristotelică, nu va servi decât să împiedice îngustarea de vederi şi să facă lucrările celor două şcoli mai fecunde. La aceşti teologi, dintre care majoritatea erau în acelaşi timp sfinţi, Scolastica şi mistica erau în perfectă armonie. Ei s-au consacrat exegezei ca şi studiului Părinţilor

---

[182] M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 57.

[183] M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 57.

Bisericii şi teologiei speculative[184]. Spre sfârşitul secolului Johannes Duns Scotus, care va supune la cea mai severă şi cea mai îndrăzneaţă critică lucrările înaintaşilor săi, introduce o opoziţie foarte vie în şcolile de teologie, dar el o face în detrimentul fecundităţii reale a lucrărilor şi a strălucirii ideilor şi retrăgând în plan secundar elementul mistic şi ideile pozitive, care sunt trăsătura distinctivă a teologilor clasici ai secolului al XIII-lea[185].

2. Istoria învăţăturii dogmatice în şcoala franciscană mai veche (Alexandru de Hales, Bonaventura). Primul reprezentant important al acestei direcţii a fost Alexandru de Hales (1185-1245), numit Doctor irrefragabilis (doctor irefractibil). În afară de scrieri exegetice el a elaborat prima şi cea mai vastă „Summa theologiae" a Scolasticii. „Summa theologiae" a lui Alexandru de Hales este inferioară aceleia a lui Thoma de Aquino în problema preciziei şi unităţii de ansamblu şi nu a devenit la fel de importantă, dar Thoma de Aquino a avut-o în faţă când el a scris opera sa ca o prezentare concentrată pentru începători în contrast cu operele mai amănunţite de mai târziu pentru cititorii avansaţi. Aceasta este cea mai importantă contribuţie a lui Alexandru de Hales, căci opera lui este caracterizată prin linii ale gândirii disparate. uneori

---

[184] M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 57-58.

[185] M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 58.

contrazise logic, pentru care este dificil de găsit un profil marcant în aceasta[186].

Deşi ea rămâne tipul adevăratei teologii franciscane, căci Bonaventura care a făcut o Sumă, nu o continuă, el se mărgineşte să o reproducă şi să o condenseze cu geniu. Suma lui Alexandru de Hales merită să fie cunoscută ca demnă şi model al Sumei luiThoma de Aquino[187].

Suma lui Alexandru de Hales se împarte în patru părţi, care corespund celor patru cărţi ale lui Lombardus. Părţile se subdivid într-o serie de probleme, care înlocuiesc distincţiile lui Lombardus. Problemele separate, considerate ca un corp, se împart în părţi şi părţile în articole. Partea I. Tratează despre Dumnezeu în Sine. A. În unitatea naturii Sale; B. În Trinitatea persoanelor. Partea II. Tratează despre creaţia lui Dumnezeu, A. În calitate că ea este opera lui Dumnezeu. B. Despre răul introdus în creaţie prin creatură. Partea III. A. Despre persoana Mântuitorului şi lucrările sale (subiectele sunt introduse în ordinea faptelor unite în succesiunea istorică). B. Despre mijloacele prin care creatura este adusă înapoi la Dumnezeu. Partea IV. Sacramentele. a. în general, b. sacramentele creştine în particular : Botezul, Mirungerea, Euharistia, Pocăinţa.

---

[186] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 50-51; M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 63.
[187] M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 63-64.

Alexandru de Hales nu dezvoltat mai departe învăţătura despre sacramente[188]

Alexandru de Hales este, cu toată apartenenţa sa la franciscani, orientat mai speculativ decât mistic şi tratează în teologia sa şi probleme filozofice. El are o trăsătură apologetică puternică şi se ridică mai ales împotriva maniheismului albigenţilor, dar nu menţionează că aceasta înseamnă o asociere cu Fer. Augustin. „Summa" lui se consideră deja în timpul secolului al XIII-lea ca rezumatul (suma) tradiţiei învăţăturii de la Fer. Augustin. Aceasta cuprinde învăţătura Fer. Augustin, a lui Anselm şi a lui Hugo şi Richard de Saint Victor, totuşi fără ca aceasta să se deosebească exact de materialul aristotelic. În mod principal expunerea metodică este aristotelică, în timp ce ideile augustiniene constituie substanţa teologică din „Summa" lui. Ideea fundamentală în această sinteză este concepţia augustiniană că binele există atât în Treime cât şi în lucrarea externă a lui Dumnezeu[189].

Bonaventura (1221-1271), n-a fost auditor, ci moştenitor şi succesor al lui Hales. El îl ia ca model şi se mărgineşte adesea să îl reproducă. El n-a compus decât o singură mare operă, Comentariu

---

[188] M. Grabmann, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 64-65; Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 594.595.

[189] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 51; M. Grabmann, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 63-74.

asupra Sentinţelor, în care el se distinge mai mult prin varietatea expresiilor, superioară aceleia a lui Hales. În originalitate şi vederile de ansamblu el depăşeşte pe Thoma de Aquino. Acest dar apare mai ales în „Breviloquium theologiae veritatis", care la el înlocuieşte Suma sau mai ales este o Sumă condensată. Cu ajutorul principiilor fundamentale ale credinţei, el dezvoltă ştiinţa teologică sub o formă plină de concizie deodată şi de claritate. Această lucrare este într-adevăr chintesenţa teologiei acestei epoci[190]. În timp ce „Breviloquium" consideră totul în Dumnezeu, „Itinerarium mentis ad Deum", urmează un mers contrar, raportând totul la Dumnezeu şi dezvoltă căile şi treptele cunoaşterii, ca şi Richard de Saint Victor. Mai mult, Bonaventura a pregătit în „Centiloquium" o nouă culegere de sentinţe, o colecţie de pasaje din Sf. Părinţi asupra întregii teologii. De asemenea se găseşte un material bogat asupra dogmelor în multe din operele sale mistice şi comentariile asupra Sf. Scripturi[191].

Alexandru de Hales şi Bonaventura sunt, prin timpul în care ei au trăit ca şi prin tendinţa lor, Părinţii şi purtătorii de drapel ai adevăratei teologii

---

[190] M. Grabmann, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 66-67; Martin Anton Schmidt, Die Zeit der Scholastik, în Carl Andresen (Hrsg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 1. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, Göttingen, 1982, p. 630-631.

[191] M. Grabmann, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 67; A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 51.

franciscane şi acest titlu le-a fost constant recunoscut de ordinul lor, deşi ei au fost mai târziu practic puşi în planul al doilea prin Scotus, până în momentul în care capucinii le-au remis pavăza. În timpurile cele mai noi ordinul franciscanilor s-a îngrijit cu devotament clar de cercetarea şi studiul operelor şi învăţăturii lui Alexandru de Hales şi Bonaventura. Monumentala ediţie a operelor lui Bonaventura a lui Quaracchi şi ediţia lucrării „Summa theologiae" a lui Alexandru de Hales (până în prezent 3 volume) sunt o dovadă clară[192].

3. Istoria învăţăturii dogmatice în şcoala dominicană (Albert cel Mare,. Thoma de Aquino, Duns Scotus). Direcţia aristotelică în filozofia şi teologia scolastică a fost întemeiată de Albertus Magnus (circa 1193-1280). Importanţa sa fundamentală constă în aceea că prin el s-a realizat restaurarea filozofiei aristotelice, în timp ce ca teolog, adică în ceea ce priveşte erudiţia teologică, sistematizarea şi claritatea, el este depăşit de Thoma de Aquino. El a lucrat de asemenea ca exeget al Sfintei Scripturi (comentarii la cele patru Evanghelii şi la majoritatea profeţilor) şi a alcătuit multe lucrări omiletice şi ascetice[193]. Lucrările sale dogmatice încep între anii 1240 şi 1250 cu comentarii la toate cărţile lui Dionisie Areopagitul şi la Lombardus. Comentariul său care nu a fost tipărit asupra scrierii

---

[192] M. Grabmann, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 72.
[193] M. Grabmann, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 73.

lui Dionisie Areopagitul, „De divinis nominibus" este cea mai importată lucrare teologică a direcţiei neoplatonice din secolul al XIII-lea şi a exercitat influenţă asupra Scolasticii următoare, propriu zis din Germania[194]. „Summa theologiae" a lui Albert cel Mare, ale cărei patru părţi trebuie să corespundă celor patru cărţi ale lui Lombardus, nu a fost terminată decât pe jumătate (partea I şi II, t. XVII şi XVIII), şi nu a fost scrisă decât la o vârstă avansată, prin urmare după Suma lui Thoma de Aquino, pe care o completează în mai multe puncte[195]. El a redactat de asemenea o aşa numită „Summa de creaturis", corespunzând în parte lucrării „Summa contra Gentiles" a lui Thoma de Aquino şi ca şi aceasta mai filozofică decât teologică, dar mai bogată. Ea tratează în două părţi tipărite : 1. „De quator coaevis, sc. materia prima, tempore, caelo et angelis", şi 2. „De homine"[196].

Şcoala dominicană a fost întemeiată deci de Albert cel Mare, numit doctor universalis. Prima ediţie critică a izvoarelor operei lui este încă în curs de

---

[194] M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 73.

[195] M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 73; Martin Anton Schmidt, Die Zeit der Scholastik, în Carl Andresen (Hrsg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 1, Göttingen, 1982, p. 638-639.

[196] M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 73.

editare, ceea ce înseamnă că multe din prezentările mai veci ale teologiei lui în mod sigur urmează să devină inactuale[197]. Importanţa lui fundamentală pentru teologie constă în faptul că el actualizează filozofia aristotelică şi o pune total în slujba gândirii teologice. În interpretarea concretă a doctrinei lui Aristotel, el este dependent de comentariile islamice asupra lui Aristotel. Un semn al acesteia este părerea lui în problema universaliilor importante, adică faptul că, conceptele generale există. În problemele credinţei, el se ataşează Fer. Augustin, în problema teoriei cunoaşterii se asociază lui Aristotel şi ca interpret al Bibliei urmează întru totul tradiţia bisericească. Această bogăţie de idei din opera lui Albert cel Mare a constituit un fundament obiectiv, pe careThoma de Aquino a putut să construiască sistemul său[198].

Thoma de Aquino (1225-1274), discipol al lui Albert cel Mare, a trecut totdeauna ca reprezentantul principal al Scolasticii clasice. El este pentru Scolastică, în ceea ce priveşte ştiinţa şi autoritatea, ceea ce este Fer. Augustin printre Părinţi. De asemenea pentru fondul doctrinei, el este un „Augustinus contractus". El domină pe toţi ceilalţi scolastici prin cunoaşterea Scripturii şi a Tradiţiei, prin profunzimea, bogăţia şi claritatea ideilor, prin

---

[197] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 53.
[198] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 53.

perfecţiunea metodei şi a expresiei, ca şi varietatea şi dimensiunea lucrărilor sale teologice[199].

Apogeul Scolasticii îl constituie opera cuprinzătoare a lui Thoma de Aquino (1225-1274). Importanţa sa dominantă este incontestabilă, la care trebuie să se deosebească între aspectul istoric şi istoria influenţei. Căci, în primul rând, prin canonizarea sa ca părinte al Bisericii Romano-Catolice a fost ridicat într-o poziţie singulară. Pentru contemporanii săi el a trecut drept un renumit teolog ca şi alţii, de exemplu, Albert cel Mare sau Bonaventura[200]. Pentru teologia catolică din epoca modernă, dimpotrivă, opera sa prin pătrunderea tomismului după secolul al XVI-lea ca model şi prin neotomismul secolului al XIX-lea ar fi absolut modelul normativ. Această istorie a influenţei, care îi repartizează lui un rang excepţional, este în aceasta fundamentată, pentru că el, ca nici unul dintre ceilalţi teologi medievali, a formulat cu sistemul său universal o interpretare completă impresionantă, ca şi pentru multe probleme separate rezolvarea convingătoare. Influenţa sa clară se arată în Evul Mediu târziu, printre altele, în învăţătura

---

[199] M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 75; Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 601.

[200] Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 601.

despre Taine[201]. El a scris despre toate temele şi în toate formele, în timp ce alţii s-au restrâns la lucrări şi la un gen special. El comentează Sfânta Scriptură şi el a comentat pe Aristotel, Dionisie Areopagitul şi Petrus Lombardus şi a făcut toate acestea în diverse monografii, în compendii şi în cele două Sume[202].

Cele mai importante opere dogmatice ale lui Thoma de Aquino sunt : I. Marele comentariu asupra lui Lombardus, operă de tinereţe şi despre care mai multe puncte de vedere au fost în urmă sesizate cu multă exactitate. Explicaţie excelentă a textului, dincolo de mai multe explicaţii particulare grupate cu mai multă sau mai puţină artă. Comentariul asupra Sentinţelor lui Lombardus provine din prelegerile lui Thoma de Aquino ca profesor la Universitatea din Paris (1254-1256)[203]. II. Questiones disputatae, o colecţie bogată de monografii dezvoltate (63 Questiones în 400 de articole) despre cele mai importante domenii de ansamblu ale teologiei, în care Thoma a tratat aici anumite probleme într-un fel mai liber sau mai

---

[201] Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 601.

[202] M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 75-76; Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 601-602.

[203] M. Grabmann, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 76-77.

complet decât o face de altfel. Ele formează deci cheia pentru înţelegerea tuturor operelor sale, în aceea că ele ne introduc cel mai bine în modul viziunii, expresiilor şi tratării sale. Scrise în diferite epoci, ele sunt aranjate sub titlurile următoare, care nu se succed într-o ordine metodică : „De potentia", „De malo", „De spiritualibus creaturis", „De virtutibus" şi „De veritate". Ele ar fi mai bine plasate sub trei rubrici : De ente et potentia, De veritate et cognitione, De bono et appetitu boni, şi astfel ar cuprinde un sistem foarte complet de ontologie teologică-filozofică, învăţătura despre cunoaştere şi etica[204]. III. „Summa contra Gentiles"(în manuscris „Liber de veritate fidei christianae contra errores infidelium"), deşi tratarea este concepută filozofic în partea sa majoră, nu cuprinde totuşi decât puncte ale filozofiei cu privire la teologie. Autorul adună o mulţime de argumente sau un arsenal complet contra tuturor felurilor de necredinţă, dar argumentele conţin totdeauna o nouă explicaţie a lucrurilor. În nici o lucrare omenească nu se cuprind atâtea idei într-un spaţiu aşa de restrâns[205]. Această „Summa" se împarte în patru cărţi. Primele două tratează despre fiinţa şi natura lui Dumnezeu şi a creaturilor, sau metafizica naturală; a treia despre mişcarea creaturilor către scopul lor final în Dumnezeu, spre unirea cu El în contemplaţia naturii Lui; despre

---

[204] M. Grabmann, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 77.

[205] M. Grabmann, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 79.

providenţa supranaturală, care formează trecerea la a patra carte, în care sunt adunate dovezile din Scriptură, explicate teologic, contra ereticilor şi necredincioşilor, tainele care au un raport esenţial cu unirea supranaturală a creaturilor cu Dumnezeu, ca Treimea sau care au cu ea un raport concret (păcatul originar, Întruparea, Sacramentele, Învierea). Forma expunerii nu este dialectică, ci pozitivă[206]. IV. Principala operă a lui Thoma de Aquino, care este pregătită şi fundamentată de cele trei numite, este „Summa theologica", compusă la sfârşitul vieţii sale. Ea conţine adevăratul sistem al lui Thoma de Aquino într-o prezentare organică şi în acelaşi timp condensată într-o formă de mare varietate, căci scopul său era mai puţin de a epuiza discuţia asupra fiecărui punct şi de a instrui pe profesori, ci de a oferi un manual de orientare discipolilor. Este regretabil că ea nu a fost terminată, căci ea se sfârşeşte cu Sacramentul Pocăinţei, din care nu cuprinde decât o parte. Restul a fost completat de o mână străină, cu ajutorul altor opere ale lui Thoma de Aquino, prin elevul său Reginald von Piperno[207].

Noi trebuie să redăm pe scurt o privire asupra organismului complet al acestei lucrări, pentru a facilita fiecăruia studiul acestui manual clasic prin excelenţă. Summa theologica se împarte în trei părţi şi a doua parte în alte două părţi, intitulate prima

---

[206] M. Grabmann, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 79.
[207] M. Grabmann, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 80.

secundae secunda secundae. Părţile se subîmpart în probleme şi problemele în articole. Prima parte tratează despre Dumnezeu considerat în sine însuşi şi ca principiu al tuturor lucrurilor. Părţile a doua şi a treia vorbesc despre Dumnezeu ca scop final al tuturor fiinţelor, şi a doua, în ce măsura scopul poate să fie atins prin lucrările noastre („de motu rationales creaturae in Deum"). A treia parte se ocupă de Dumnezeu, în măsura în care El se apropie de noi prin Întrupare şi Sacramente şi noi ne unim aici prin slavă. Această împărţire are avantajul, asupra acelora ale lui Lombardus şi Alexandru de Hales, de a reuni în a doua parte, într-un tot organic, problemele în care predomină morala, în timp ce la Lombardus şi Alexandru de Hales, ele împrăştie sau se repetă ataşându-se la creaţie şi restaurare[208].

Partea I tratează : A. Despre Dumnezeu în Sine, despre fiinţa Sa; B. Despre Dumnezeu, cauza creaturilor. Partea II tratează despre mişcarea creaturii raţionale spre Dumnezeu. A. Prima secundae în general. B. Secunda secundae în special. Partea III tratează A. Despre Hristos, persoana Sa, viaţa Sa şi lucrările Sale; B. Despre Sacramentele lui Hristos până la Sacramentul Pocăinţei[209].

Structura lucrării „Summa theologiae" a lui Thoma de Aquino a fost influenţată de gândirea lui Dionisie

---

[208] M. Grabmann, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 80.
[209] M. Grabmann, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 80-81.

Areopagitul. Dacă se studiază problema mai detaliat, aceasta dă impresia că Thoma de Aquino a dedus sistemul său având punctul de plecare în învăţătura creştină despre Revelaţie, dar în acelaşi timp a construit un sistem inductiv şi le-a unit pe acestea două reciproc. Se pare că ambele sisteme, pe care el le-a folosit, adică aşa numitul areopagism şi aristotelismul creştin, au fost în mod deosebit convenabile pentru o asemenea sinteză, deoarece teologia influenţată de neoplatonism a fost o sumă de concepte simbolice în timp ce aristotelismul s-a întemeiat pe abstracţii consistente logic. În noţiunea de Dumnezeu s-a putut uni atât mistica cât şi logica în mod stringent[210].

Johannes Duns Scotus. La sfârşitul perioadei clasice, căreia el aparţine încă prin puterea geniului său, dar deja la limitele unui nou timp se află Johannes Duns Scotus (1270-1308), doctor subtilis. Înzestrat cu o mare perspicacitate el se va strădui mai ales să critice lucrările din secolul al XIII-lea decât să se edifice el însuşi utilizând şi continuând operele înaintaşilor săi, când la el de altfel, erudiţia pozitivă este relativ mediocră. El nu a compus, ca adversarii săi, comentarii asupra Sfintei Scripturi pentru a se pregăti lucrări speculative[211]. Pentru aceasta el nu a produs nici o operă sistematică

---

[210] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 58; Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 610.

[211] M. Grabmann, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 85.

propriu zisă şi subtilitatea sa va veni perpetuu din critica sa, stilul său opac şi difuz, fiind mai greu de citit decât teologii precedenţi este posibil că mulţi autori din şcoala sa nu l-au citit şi studiat în textul original[212].

Opera sa principală este marele Comentariu de la Oxford asupra lui Lombardus, „Opus oxoniense", 5-10 volume ale ediţiei complete a lui Wadding, apoi „Questiones quodlibetales"(12 volume) analoage cu „Questiones disputatae" a lui Thoma de Aquino, comentariu la Aristotel, în mod deosebit „Questiones in Metaphysicam" şi în sfârşit diverse mici opuscule metafizice şi cu conţinut teoretic[213].

În general se poate spune că deosebirea dintre Thoma de Aquino şi Duns Scotus constă în aceea că, concepţia lui Thoma este strict organică, adică în ciuda tuturor subtilităţilor distincţiilor sale, momentele deosebite nu se întrerup, ci ele se menţin pretutindeni în unitatea detaliilor, în legătura lor vie şi naturală, în timp ce Duns Scotus cu distincţiile sale rupe unitatea organică, fără totuşi să bulverseze, ca nominaliştii, legătura şi viaţa părţilor între ele. În alţi termeni, lumea este pentru Thoma de Aquino un organism viu perfect, în care sufletul stabileşte o relaţie intimă, un raport reciproc între toate părţile[214] Pentru Duns Scotus, dimpotrivă, lumea este un

---

[212] M. Grabmann, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 85.
[213] M. Grabmann, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 86.
[214] M. Grabmann, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 88.

organism după felul plantelor, astfel că el zice despre toate părţile, emanând din rădăcină că merg fiecare în direcţia lor. În sfârşit, pentru nominalişti, lumea nu este decât o parte din atomii pulverizaţi, şi nu are decât un raport exterior şi arbitrar. Aceste deosebiri în punctul lor de vedere general se reflectă în majoritatea învăţăturilor particulare[215]. De asemenea, Duns Scotus se deosebeşte de Thoma de Aquino prin faptul că el, chiar dacă este fidel filozofiei aristotelice, se află în tradiţia augustiniană, adică susţine primatul voinţei asupra raţiunii. Această idee caracterizează nu numai etica lui, ci de asemenea învăţătura lui despre Dumnezeu[216].

4. Dogma despre Sfânta Treime în a doua perioadă a Scolasticii. Dezvoltarea dogmelor în Evul Mediu s-a datorat mult mersului progresiv al speculaţiei la marii teologi ai diverselor şcoli care au susţinut lupte victorioase contra ereziilor. De asemenea, noi trebuie să prezentăm aici unul după altul pe marii teologi care au studiat învăţătura despre Sfânta şi au făcut cunoscute încercările lor de explicare[217].

Alexandru de Hales, părinte al şcolii franciscane din Evul Mediu şi profesor al lui Bonaventura, a dat primul elan şi prima formă majorităţii opiniilor şcolii franciscane sau scotiste. Dar aceste opinii nu oferă nimic deosebit despre Dogma Treimii a cărei

---

[215] M. Grabmann, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933, p. 88.

[216] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 63; G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 128.

[217] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 260.

dezvoltare a fost deja arătată[218]. Pentru a explica deosebirea conceptelor de persoană şi fiinţă, Alexandru de Hales se ataşează doctrinei lui Boeţiu, a lui Petrus Lombardus şi a lui Richard de Saint Victor şi găseşte fiinţa ipostasei şi a persoanei în modul de există particular, perfect şi incomunicabil, care constituie fiecare fiinţă în entitatea sa determinată şi completă. În Dumnezeu între fiinţă şi persoană nu este o distincţie reală, ea este numai virtuală, dar distincţia persoanelor între ele este reală de asemenea în Dumnezeu[219].

În Dumnezeu nu există decât trei Persoane şi nu mai multe, pentru că bunătatea absolută a lui Dumnezeu, care precis în calitate de bunătate este comunicabilă, nu poate să fie transmisă decât în două moduri : prin naşterea unei fiinţe şi prin iubire, adică prin natură şi voinţă, căci dintr-o manieră generală Fiul este născut din natura sau fiinţa lui Dumnezeu şi Sfântul Duh purcede din voinţa Tatălui şi a Fiului. Într-un mod asemănător Richard de Saint Victor a încercat să arate Treimea Persoanelor în Dumnezeu[220].

Explicaţiile lui Bonaventura, comparate cu acelea ale lui Alexandru de Hales, au determinat fără îndoială în general un mai mare progres al teologiei. Toţi scolasticii sunt de acord să spună contra lui

---

[218] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 260.

[219] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 260-261.

[220] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 262.

Joachim de Fiore (1130-1202) că nu trebuie să se atribuie naşterea sau purcederea dumnezeirii sau fiinţei dumnezeieşti. Bonaventura spune cu mai multă precizie că alături de aceste expresii abstracte s-ar putea întrebuinţa de asemenea pentru Dumnezeu expresii concrete ca Deus şi că în afară de aceste expresii, care sunt totuşi abstracte, se pot lua câteva într-un sens concret[221]. Expresia sapientia de exemplu poate să se aplice deodată atributului dumnezeiesc de înţelepciune şi Logosului; expresia voluntas poate să se înţeleagă deodată despre voinţa dumnezeiască şi despre Sfântul Duh. Dacă se foloseşte pentru Dumnezeu un cuvânt împrumutat din domeniul concretului sau cel puţin un cuvânt care poate să fie înţeles într-un sens dublu, abstract şi concret, se poate deci atribui lui Dumnezeu naşterea şi purcederea şi să spună : Deus generatur, sive Sapientia de Sapientia. Totuşi nu este permis să se spună : substantia divina generatur, ci mai bine : Filius generatur de substantia Patris, sive essentia divina per generationem communicatur[222].

Bonaventura defineşte persoana absolut ca şi Petru Lombard. Tatălui, Fiului şi Sfântului Duh au aceeaşi fiinţă dumnezeiască, dar sunt trei persoane cu proprietăţi personale. Fiinţa dumnezeiască într-adevăr este în Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh, dar Tatăl, Fiul şi Sfântul sunt fiecare o persoană, pentru că ei

---

[221] J. Schwane. Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 262-263.

[222] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 263.

sunt de o ființă. În afară de distincția reală care există între persoane în Dumnezeu, trebuie să se distingă proprietățile personale, pe care Bonaventura le reduce la cinci : proprietatea de a nu fi născut, nașterea activă și pasivă, purcederea activă și pasivă[223].

Albert cel Mare, fondatorul școlii dominicane și profesorul lui Thoma de Aquino, ocupă primul loc printre scolastici.

Toți scolasticii reiau dezvoltând această idee deja exprimată de Părinți contra arienilor, anume că nu trebuie să înțelegem viața imanentă a lui Dumnezeu ca un izvor secat. Comunicabilitatea lui Dumnezeu care se manifestă în întreaga creație și în toate relațiile lui Dumnezeu cu creaturile, în care El ne arată bunătatea Sa, desăvârșirea Sa și iubirea Sa, trebuie să aibă fundamentul său în ființa dumnezeiască și prin urmare nu este o putere pură, ci un act; ea se manifestă în mod real în Dumnezeu prin nașterea Fiului și purcederea Sfântului Duh și se desăvârșește în cele trei Persoane dumnezeiești și numai în aceste trei, căci, nu se poate imagina altă comunicabilitate a lui Dumnezeu în afară de adevărul Său suveran prin Fiul și de bunătatea Sa prin iubire[224].

Albert cel Mare justifică decretul Conciliului IV de la Lateran (1215) contra lui Joachim de Fiore

---

[223] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Periode de Moyen Age, Paris, 1903, p. 264.

[224] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 264-265.

atribuind persoanelor dumnezeieşti şi nu fiinţei dumnezeieşti naşterea şi purcederea. Când Fer. Augustin foloseşte odată expresia : divinitas nata şi substantia de substantia (De Trinitate, 5, 20), el vrea să spună în mod simplu contra arienilor că Fiul are aceeaşi dumnezeire şi că este de o fiinţă cu Tatăl, sau că Fiul pe de o parte este din Tatăl, dar pe de altă parte El este de asemenea de o fiinţă cu Tatăl[225].

În legătură cu unitatea lui Dumnezeu, Thoma de Aquino nu admite decât o deosebire virtuală între proprietăţile şi natura lui Dumnezeu. Duns Scotus stabileşte o deosebire formală. În Treime, Thoma de Aquino nu vede de asemenea decât o deosebire virtuală între cunoaştere şi voinţă, între dicere şi spirare. Scotus vede aici o deosebire formală.Thoma de Aquino consideră purcederea Sfântului Duh, la fel ca şi naşterea Fiului, ca un act natural, esenţial şi formal condiţionat de naşterea Fiului. Duns Scotus o consideră ca un act liber şi nu o face dependentă esenţial şi formal de naşterea Fiului. Deosebirea principală dintre Thoma şi Duns Scotus constă în învăţătura despre constituţia persoanelor[226].

În învăţătura sa trinitarăThoma de Aquino urmează descrierile Fer. Augustin şi deduce realitatea celor

---

[225] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 265.

[226] M. Grabmann, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit. Freiburg im Breisgau, 1933, p. 88-89.

trei persoane plecând de la ființa dumnezeiască, folosind analogiile spiritului uman[227].

Aspectul particular al metodei lui Thoma de Aquino, care denotă dependența sa de Fer. Augustin, este că el insistă, mai mult decât predecesorii săi scolastici, asupra caracterului revelat al dogmei și distinge clar conceptul rațional despre Dumnezeu. Este adevărat că această vedere fundamentală rămâne puțin în planul al doilea în tratatul său despre Treime[228]. Totuși tratând subiectul în „Summa theologica"(I, q.27), Thoma începe prin manifestările dumnezeiești, despre care el vede realitatea garantată de Scriptură. În împotrivirea interpretării eronate a arienilor și sabelienilor el definește cu o precizie nouă manifestările dumnezeiești ca lucrări imanente pur spirituale, despre care o analogie mai bună este furnizată de funcțiile spiritului : inteligența și voința. El reușește să remarce o distincție mai netă între prima și a doua manifestare. De secole, se întreabă pentru ce a doua manifestare în Treime nu putea să fie o naștere : prima va propune o soluție viabilă. Din sensul nașterii, Thoma trage, într-adevăr, consecința următoare : conform tendinței actului cunoașterii nașterea a fost orientată după un chip și o asemănare a Născutului după principiul

---

227 L. Scheffczyk, Histoire du Dogme de la Trinité, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", 5, Paris, 1970, p. 289.

228 L. Scheffczyk, Histoire du Dogme de la Trinité, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", 5, Paris, 1970, p. 289.

Născătorului. Deci puterea voinței iubitoare nu urmează „ratio similitudinis", ci constă numai într-o „inclinatio in rem volitam"[229]. Astfel, el fixează deosebirea de natură între naștere și purcedere. Ea se raportă la deosebirea dintre tendințele de asimilare și înclinație. Totuși centrul teologiei trinitare nu se află în reflecțiile sale asupra manifestărilor, ci în învățătura sa despre relații. De asemenea el pleacă de la reprezentările date de Fer. Augustin, dar el știe să le prezinte într-un fel mai comprehensiv și mai penetrant. Locul deosebit pe care sistemul său îl atribuie conceptului de relație se arată deja în felul următor. Relația reală nu este pusă imediat de faptul manifestărilor. Într-o problemă speculativă deschisă, el se întreabă dacă prioritatea logică aparține originilor sau relațiilor. Atunci când discipolii lui Petrus Lombardus nu au răspuns la întrebare, Thoma se va pronunța pentru prioritatea relațiilor[230].Thoma conchide că Treimea este constituită interior din relații permanente. Astfel, relația subzistentă este interpretată într-un sens deplin, ca ceea ce constituie persoana, ceea ce o face să fie recunoscută ca atare și o distinge de alte persoane. Influența augustiniană se manifestă mai ales în învățătura despre Sfântul Duh, în care Thoma folosește din nou conceptul de donum prin care se

---

[229] L. Scheffczyk, Histoire du Dogme de la Trinité, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", 5, Paris, 1970, p. 289.

[230] L. Scheffczyk, Histoire du Dogme de la Trinité, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", 5, Paris, 1970, p. 289-290.

explică de asemenea împărtăşirea vieţii dumnezeieşti în creaturi. Prin urmare, Thoma de Aquino reflectă de asemenea augustinismul în învăţătura despre trimiterile dumnezeieşti. În rezumat, se poate spune că el a dat un avânt dinamicii speculative a învăţăturii augustiniene despre această dogmă, dar se constată de asemenea că el nu a adus nimic nou în acest domeniu[231].

Thoma de Aquino defineşte fiinţa lui Dumnezeu ca existenţa pură, dar pune totuşi finalitatea în fiinţa lui Dumnezeu. Dumnezeu este actul pur (actus purus) şi aceasta se exprimă prin bunătatea lui Dumnezeu în iubire şi prin îndreptare şi milostivire. Voinţa iubirii dumnezeieşti se înţelege ca o direcţie de scop dinamic. Aici există o legătură între concepţia creştină şi cea aristotelică. Conceptul de act pur duce cu gândul la împărţirea aristotelică în act şi potenţă. Totuşi aceasta nu funcţionează aici ca determinare a fiinţei lui Dumnezeu, ci este numai un instrument pentru interpretarea teologică a absolutului[232]. Prin aceasta Thoma merge mai departe decât aristotelismul mai vechi, care mai de întâi toate se interesează de schema formă-materie. Thoma interpretează reprezentarea despre Dumnezeu drept cauza ultimă şi accentuează sensul acesteia prin

---

[231] L. Scheffczyk, Histoire du Dogme de la Trinité, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", 5, Paris, 1970, p. 290.

[232] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 58-59.

aceea că Dumnezeu este voința conștientă a scopului lumii și cauza fundamentală[233].

Principala sarcină a scolasticilor nu consta în a apăra adevărul contra încercărilor multiple ale concepțiilor eretice și eronate, nici în a preciza mai exact dogma, căci primii Părinți și-au făcut această datorie. Plecând de la câteva discuții dogmatice asupra Treimii lui Dumnezeu, pe care deja le-am menționat, teologia Evului Mediu nu a fost întreruptă în cursul său. În ceea privește învățătura despre Treime în Evul Mediu se va încerca în mai multe rânduri să se îndeparteze contradicțiile aparente între această dogmă și adevărurile naturale. Nașterea Fiului, purcederea Sfântului Duh și ideea de persoană au fost principalele obiective asupra cărora se aduc aceste încercări de speculație. Contribuția aparține aici lui Thoma de Aquino[234].

Fer. Augustin a explicat cum distincțiile persoanelor în Dumnezeu nu sunt decât relații. Dar dacă conform dogmei există în Dumnezeu trei persoane real distincte, există de asemenea relații deja indicate. Dacă ele nu ar fi decât pur ideale în cunoașterea noastră, ca atunci când noi părem să distingem începutul și sfârșitul unei linii, ar trebui să le enunțăm reciproc una de alta, de exemplu să atribuim paternitatea Fiului și filiația Tatălui ceea ce nu este evident admis. Aceasta ar însemna să

[233] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 59
[234] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 267.

îmbrăţişăm eroarea sabelianismului. În Dumnezeu relaţiile sunt adevărate[235].

Thoma de Aquino numeşte două acte ale naşterii şi purcederii acte naturale, în calitatea că ele indică ordinea persoanelor dumnezeieşti şi distincţiile lor personale. Principiul lor nu este voinţa lui Dumnezeu ca pentru creaţie şi mântuire, acesta este natura şi fiinţa lui Dumnezeu asupra căreia voinţa nu exercită decât o acţiune concomitentă. În acest sens trebuie să fie explicate expresiile unor Părinţi când de exemplu ei afirmă că Fiul nu s-a născut în mod necesar, ci din voinţa liberă a Tatălui[236]. Fiul s-a născut din Tatăl sau din fiinţa Tatălui, dar nu în sensul că Tatăl sau fiinţa Sa ar fi principiul material din care iese Fiul. El nu vine din neant, ci din fiinţa dumnezeiască care îi este împărtăşită în întregime. Între Tatăl şi Fiul nu există decât o deosebire de origine. Persoanele dumnezeieşti se întrepătrund reciproc şi sunt unele în altele. Această „circumincessio personarum" este fondată pe unitatea fiinţei şi originea celei de a doua şi a treia persoane independente de Tatăl[237].

La Duns Scotus (+1308), consideraţiile speculative asupra modurilor de existenţă ale ipostasurilor şi asupra raporturilor lor cu unica fiinţă dumnezeiască devin un exerciţiu subtil al dialecticii, care nu

---

[235] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 267-268.

[236] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Periode de Moyen Age, Paris, 1903, p. 274-275.

[237] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 275.

rezolvă nimic. Duns Scotus înțelege ipostasele fie ca relații, fie ca subiecte absolute care preced relațiile. Tendințele critice ale nominalismului accentuează caracterul total formal al doctrinei trinitare și mai mult, despărțirea care intervine între credință și gândire lipsește formulele teologice de întreaga realitate[238].

În loc de a urmări în detaliu expunerea Dogmei despre Treime la diverșii teologi ai Evului Mediu, ceea ce ne antrenează în repetiții, pare preferabil să aruncăm o privire generală asupra ansamblului rezultatelor obținute de teologia Evului Mediu asupra acestui punct deosebit. Scolasticii pleacă în general de la această idee că doctrina despre Sfânta Treime ține de domeniul supranatural al credinței și nu poate fi sesizată cu evidență de rațiune[239]. Unii au luat ca punct de plecare cunoașterea, alții, ca Richard de Saint Victor, iubirea lui Dumnezeu, alții în sfârșit, ca Bonaventura, bunătatea absolută a lui Dumnezeu, pentru a ajunge să explice cum Dumnezeu unul a venit în cel mai înalt grad posibil de comunicare a ființei Sale. Argumentele lor nu sunt totuși fără importanță. După opinia scolasticilor Dumnezeu, creatorul tuturor lucrurilor, a lăsat în lumea finită semnele ființei și atributelor sale. El a

---

[238] L. Scheffczyk, Histoire du Dogme de la Trinité, în „Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", 5, Paris, 1970, p. 291.

[239] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Periode de Moyen Age, Paris, 1903, p. 275.

creat creaturile raţionale după chipul Său[240]. Aceste semne şi aceste copii ex vestigiis et imaginibus ne permit să dobândim câteva cunoaşteri despre Dumnezeu. Scolasticii le găsesc deci, cu Fer. Augustin, în facultăţile sufletului raţional, memoria intellectus voluntas, şi în actele lor, când ele se îndreaptă spre Dumnezeu[241].

Conceptul de persoană este înţeles de toţi la fel după Boeţiu şi Thoma de Aquino. Termenul persoană implică deci, în domeniul dumnezeiesc calitatea de a fi în sine şi pentru sine în Tatăl, Fiul şi Sfântul. Ei nu sunt prin aceasta nici accidenţi, nici părţi ale fiinţei dumnezeieşti. Ei au în afară de această fiinţă proprietăţi. Persoanele dumnezeieşti ţin această calitate de a fi în sine şi pentru sine din relaţiile lor reciproce. Relaţia reciprocă într-adevăr este singurul principiu al distincţiilor reale în Dumnezeu[242].

În afară de proprietăţile personale şi trăsăturile caracteristice s-a atribuit persoanelor Treimii alte calităţi, adică anumite calităţi care au vreo analogie sau vreo înrudire cu proprietăţile lor personale. Astfel, puterea a fost atribuită Tatălui, pentru că ea îi convine de preferinţă, ca principiu şi autor al naşterii şi al purcederii, înţelepciunea a fost atribuită Fiului şi iubirea Sfântului Duh datorită de fapt provenirii

---

[240] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 276.

[241] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 276.

[242] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 277.

lor din Tatăl prin cunoaştere şi voinţă. Asemenea apropieri au deci fundamentul lor în distincţiile reale ale persoanelor dumnezeieşti[243].

Conceptul de Dumnezeu a fost în timpul celei de a doua perioade a Scolasticii sau înfloririi Scolasticii obiectul unei vii prelucrări. Din timpul Scolasticii mai vechi, mai ales din timpul lui Anselm, s-a moştenit un concept despre Dumnezeu, care pe de o parte împreună cu gândirea greacă a accentuat pe Dumnezeu ca fiinţă absolută, fiinţa deasupra tuturor fiinţelor şi pe de altă parte la fel ca şi Fer. Augustin a pus accentul pe trăsătura personalist-voluntaristă în concepţia despre Dumnezeu[244] Această tendinţă spre concepţie, care a urmat cu ideea de substanţă absolută, a fost contrazisă în timpul înfloririi Scolasticii nu numai de voluntarismul mai vechi, ci de asemenea de aristotelism, cu deosebirea puternică între Dumnezeu şi creaţie. Dumnezeu este înţeles de Thoma de Aquino ca fiinţa pură, dar de asemenea, cauzalitatea absolută şi activitatea pură[245]. Dumnezeu este scopul său propriu, iar lumea creată de Dumnezeu din bunătate este subordonată scopului lui Dumnezeu, care înseamnă că Dumnezeu

---

[243] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 279.

[244] G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 129; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages, Oregon, 1997, p. 106-107.

[245] G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 129; B. Hägglund. Teologins historia. En dogmhistiorisk översikt, Lund, 1971, p. 161.

iubeşte lumea. Iubirea Lui se exprimă în aceea că El este Mântuitor şi milostiv. Milostivirea nu stă în contrazicere cu îndreptarea, dimpotrivă aceasta presupune întotdeauna milostivirea, din moment ce Dumnezeu nu este dator oamenilor cu ceva[246].Thoma de Aquino accentuează puternic cauzalitatea dumnezeiască în tot ceea ce se întâmplă. În mod normal această cauzalitate acţionează cu cauze secundare ca mijloc, dar uneori imediat prin depăşirea acestor cauze mijlocitoare sau prin minuni.Thoma de Aquino spune că Dumnezeu este „cauza primă care pune în mişcare cauzele din natură şi voinţa omului". Prin aceasta, Thoma de Aquino nu vrea să conteste libertatea voinţei, ci vrea să susţină o libertate psihologică împreună cu un determinism metafizic. Dumnezeu, cauzalitatea absolută, garantează lucrările voinţei libere.Thoma de Aquino pune ideile sale despre Dumnezeu, cauzalitatea absolută, în legătură cu tradiţia predestinaţiei augustiniene[247].

Thoma de Aquino s-a străduit să unească noţiunea augustiniană despre Dumnezeu cu noţiunea aristotelică. Dumnezeu este substanţa absolută, gândirea conştientă prin sine, actul pur. Dumnezeu este distinct de lume, dar ceea ce l-a preocupat cel mai mult pe Thoma de Aquino a fost să se

---

[246] G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1929, p. 129; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages, Oregon, 1997, p. 107.

[247] G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 129.

întemeieze pe suficienţa absolută şi necesitatea absolută ale lui Dumnezeu. Lumea este conţinută în scopul absolut al lui Dumnezeu. În realitate ceea ce este necesar poate fi recunoscut şi cunoaşterea sigură depinde de fericire[248].

Învăţătura despre Treime a lui Thoma de Aquino aparţine relaţiei dintre Dumnezeu şi lume, ceea ce el exprimă deja în faptul că în „Summa theologiae", expunerea trinitară, I, 27-43, premerge descrierea prezentării lucrurilor create din prima cauză, I, 44-47. Când este vorba despre Dumnezeu Treimic, care este cauza ultimă a creaţiei, devine posibil ca în fiecare lucru creat să se regăsească „reprezentarea Treimii". Esenţa comună a celor trei persoane dumnezeieşti se constituie din fiinţa însăşi[249].

În învăţătura despre Treime a lui Thoma de Aquino, Revelaţia este înţeleasă în sensul primar, că numai plecând de la aceasta se poate obţine cunoaşterea despre adevărul că Dumnezeu este Unul în fiinţă şi întreit în persoane. La aceasta se adaugă faptul că această revelaţie specifică dă de altfel o cunoaştere inaccesibilă de asemenea despre însemnătatea cea mai profundă a naturii pure, în aceea că lumea creată în lumina Revelaţiei pare ca

---

[248] A. Harnack, Precis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 364.

[249] Per Erik Persson, Sacra doctrina. En studie till förhållandet mellan ratio och revelatio iThoma' av Aquino teologi, Lund, 1957, p. 152-153.

Treimii explică faptul pentru care lumea creată în relaţie cu cauza transcendentă este cu totul şi cu totul contingentă. Aşa se arată Revelaţia din nou a fi un factor cu influenţă directă de asemenea asupra părţii din sinteza tomistă, care uneori, dar evident puţin adecvat, se numeşte teologia „naturală"[251]. Dar aceasta este în acelaşi timp astfel că însemnătatea Revelaţiei date, şi aici este vorba nu numai de raţiune ca principiu accesibil, ci de asemenea de Treime, se explică extrem de bine plecând de la cunoaşterea dobândită prin lucrarea raţiunii, pe cale pur raţională, despre fiinţa omului şi contextul cauzal al existenţei. Ceea ce apare nou, se coordonează cu cunoaşterea existentă deja şi se interpretează plecând de la aceasta şi în acest sens ar putea să se spună că raţiunea ar fi deci de asemenea fundamentală în problema învăţăturii despre Treime[252].

Thoma de Aquino defineşte cunoaşterea naturală şi supranaturală în felul următor : „În ceea ce noi mărturisim despre Dumnezeu, sunt două feluri de adevăruri : Unul din aceste feluri de adevăr cu privire la Dumnezeu trece peste puterile de pricepere ale firii omeneşti, cum este de pildă Sfânta Treime (Contra gentiles, I, 3). Cu mintea firească nu se poate ajunge la cunoaşterea Sfintei Treimi, căci (am

---

251 Per Erik Persson, Sacra doctrina. En studie till förhållandet mellan ratuio och revelatio iThoma' av Aquino teologi, Lund, 1957, p. 158.

252 Per Erik Persson, Sacra doctrina. En studie till förhållandet mellan ratio och revelato iThoma' av Aquino teologi, Lund, 1957, p. 158.

dovedit că) omul poate ajunge la cunoaşterea lui Dumnezeu cu mintea firească numai la contemplarea creaţiei. Creaturile duc la cunoaşterea lui Dumnezeu, cum duce efectul la cauză. Cu mintea firească se poate dar cunoaşte despre Dumnezeu numai că El este cauza primă a tuturor lucrurilor (Summa theologiae, I, chest. 32, art. 1). Ceea ce este mai presus de mintea omenească credem numai dacă ne o descoperă Dumnezeu (Contra gentiles, I, 9). Se cade a crede autorităţii celor cărora li s-a făcut descoperire de Dumnezeu. Negreşit, ştiinţa sfântă se întemeiază şi pe raţiunea omenească, dar nu pentru a dovedi credinţa, căci atunci s-ar pierde meritul credinţei, ci pentru a lămuri unele puncte ale învăţăturii creştine pe care le avem din tradiţie. Harul nu desfiinţează natura, ci o desăvârşeşte; de aceea raţiunea firească trebuie să slujească credinţei, cum şi înclinarea firească a voinţei se spune dragostei. De acolo vine că ştiinţa sfântă ia într-ajutor şi autoritatea filozofiei, când este vorba de cunoaşterea unui adevăr prin mijlocirea cunoaşterii naturale. Acestea sunt însă dovezi ce vin dinafară şi care sunt deci numai probabile. Autoritatea Sfintei Scripturi o ia însă într-ajutor, pentru că este silită la aceasta, deoarece credinţa noastră se întemeiază pe Descoperirea făcută sfinţilor apostoli, care au scris cărţile sfinte"[253].

---

[253] Thoma d' Aquino, Summa theologiae, I, chest. 1, art. 8, apud I. Mihălcescu, Istoria Bisericească Universală de la 1054 până azi, Vol. II, Ediţia a 2-a, Bucureşti, 1932, p. 229-230.

Dezvoltarea învăţăturii trinitare a fost în mod complet consacrată în lucrările teologilor după ce au fost respinse tentativele lui Roscelin, a căror tendinţă era triteistă, şi ale lui Abaelard a căror tendinţă era modalistă. Tomismul trebuia în mod necesar să menţină tendinţa modalismului, făcând esenţa dumnezeiască independentă, de asemenea se reproşează chiar lui Petrus Lombardus că a ajuns la cuaternitate. Şcoala scotistă, dimpotrivă, menţine persoanele în mod clar distincte. Treimea devine o problemă a şcolii şi obiectul cercetărilor subtile. Modul în care ea a fost tratată va arăta că credinţa Apusului nu prevedea viaţa sa în această doctrină tradiţională[254].

5. Dogma hristologică în a doua perioadă a Scolasticii. (Bonaventura, Thoma de Aquino şi Duns Scotus). Primul loc în hristologie aparţine după Thoma de Aquino, lui Bonaventura, cu care Thoma a format dubla constelaţie care străluceşte în teologia Evului Mediu. Mai interesantă este problema cauzei Întrupării. A fost ea hotărâtă de Dumnezeu numai în vederea mântuirii neamului omenesc căzut, sau ar fi avut loc, de asemenea în cazul în care primii părinţii ar fi perseverat ? Nu este vorba de posibilitatea Întrupării de asemenea pentru un alt scop decât mântuirea oamenilor căzuţi, dar dacă hotărârea dumnezeiască cu privire la Întrupare a fost condiţionată, adică dependentă de căderea prevăzută a omului, sau nu a fost condiţionată adică ar fi avut

---

[254] A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 365.

Întrupării de asemenea pentru un alt scop decât mântuirea oamenilor căzuţi, dar dacă hotărârea dumnezeiască cu privire la Întrupare a fost condiţionată, adică dependentă de căderea prevăzută a omului, sau nu a fost condiţionată adică ar fi avut loc în toate cazurile pentru a ridica umanitatea la culmea desăvârşirii ? Ar fi trebuit pentru aceasta ca Dumnezeu însuşi să ne fi dat, în Revelaţia Sa, comunicarea acestor hotărâri dumnezeieşti, când noi nu putem să îndrăznim să facem o judecată asupra deciziei condiţionate a acestor hotărâri[255]. Totuşi scolasticii nu s-au preocupat să răspundă la această problemă şi scotiştii au făcut din hotărârea necondiţionată a Întrupării unul din argumentele fundamentale ale şcolii lor. Dimpotrivă, tomiştii urmând pe Thoma de Aquino, au ţinut hotărârea condiţionată a lui Dumnezeu cu privire la Întrupare. În acest punct de vedere Bonaventura nu este portdrapelul şcolii franciscane a scotiştilor posteriori. El merge mai ales alături de Thoma de Aquino, deşi hotărârea fără condiţie ar putea la prima vedere să mulţumească mai mult raţiunea umană, deoarece Întruparea, mai ales şi în toate cazurile, poartă în apogeul său Revelaţia lui Dumnezeu în umanitate[256].

Sfânta Scriptură uneşte aproape întotdeauna întruparea şi corupţia păcatului, care s-a produs

---

[255] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 402-403.

[256] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 403.

mare a iubirii, milostivirii şi măreţiei lui Dumnezeu, decât dacă Dumnezeu ar fi decis Întruparea absolut, pentru a ridica oamenii la o treaptă mai înaltă de desăvârşire[257].

Unirea ipostatică a fost pentru firea umană a lui Hristos izvorul mai multor privilegii şi a unei plenitudinii a harurilor. Trebuie să se considere ca unul din efectele lor perfecta impecabilitate care a făcut că Hristos nu a putut păcătui şi a fost ridicat deasupra posibilităţii de a păcătui sau a libertăţii de a alege între bine şi rău. Aceasta este consecinţa plenitudinii harului şi de asemenea a harului slavei sau al vederii lui Dumnezeu, de care Hristos, de asemenea în firea sa umană, s-a bucurat din primul moment şi o consecinţă foarte singură a unirii ipostatice, deoarece toate lucrările omeneşti ale lui Hristos erau săvârşite de persoana Cuvântului[258].

Thoma de Aquino tratează învăţătura despre Întrupare în partea a treia a lucrării „Summa theologica” şi în comentariul său asupra cărţii a treia din Sentinţe. El studiază deodată dogma persoanei lui Hristos şi aceea a operei Lui. El introduce învăţătura despre persoana Mântuitorului, răspunzând la problema generală a posibilităţii, convenenţei, scopului şi timpului Întrupării[259].

---

[257] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 403-404.

[258] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 411.

[259] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 415; Wolf-Dieter Hauschild,

Posibilitatea Întrupării reiese din asemănarea cu Dumnezeu a sufletului uman, care în mod precis datorită acestei asemănări poate să fie ridicat până la unire cu Dumnezeu şi prin aceasta este capabil de sfinţire în Dumnezeu. Thoma de Aquino găseşte o imagine a unirii omului cu Dumnezeu în Hristos, aceea că persoana Cuvântului subzistentă în fiinţa dumnezeiască a luat firea umană[260]. Convenenţa Întrupării reiese din raporturile sale cu scopul final al Revelaţiei dumnezeieşti în general, ca şi a rolului armonios pe care ea îl are în istoria neamului omenesc, în special, din punctul de vedere al Răscumpărării umanităţii din păcat. Dacă noi considerăm raportul Întrupării în înlănţuirea revelaţiilor dumnezeieşti, noi găsim mai ales că ea face să reiasă totdeauna mai mult în exterior fiinţa dumnezeiască cu perfecţiunile sale, apoi că ea pune o desăvârşire mai mare în chipul pe care lumea finită îl oferă acestor perfecţiuni dumnezeieşti, că ea comunică în sfârşit întotdeauna mai mult creaturilor bunătatea şi măreţia lui Dumnezeu[261].

În Întrupare s-a manifestat cea mai înaltă demnitate a naturii umane. Întruparea ne-a arătat cum păcatul este demn de dispreţ în ochii lui Dumnezeu. Prin ea noi am fost conduşi la smerenie, căci mântuirea noastră are nevoie de un har gratuit.

Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 606-607.

260 J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 415.

261 J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 415-416.

În Întrupare s-a manifestat cea mai înaltă demnitate a naturii umane. Întruparea ne-a arătat cum păcatul este demn de dispreţ în ochii lui Dumnezeu. Prin ea noi am fost conduşi la smerenie, căci mântuirea noastră are nevoie de un har gratuit. Prin ea în sfârşit satisfacţia pentru păcat a fost făcută posibilă[262].

În problema persoanei lui Hristos, Thoma de Aquino redă în mare măsură învăţătura Bisericii primare. Când este vorba despre opera lui Hristos, el respinge dimpotrivă ideea lui Anselm că satisfacţia prin moartea suferită de Dumnezeu-Omul este necesară. Conform lui Thoma de Aquino, Dumnezeu care este binele cel mai înalt şi mai mare, ar putea să ierte încălcarea legii care s-a comis faţă de El, dar este totuşi mai potrivit dacă atât dreptatea lui Dumnezeu cât şi milostivirea Sa sunt puse în lumină[263]. Iisus Hristos este un model, dar de asemenea un Răscumpărător. Thoma de Aquino îmbrăţişează concepţia că satisfacţia este datoria pentru păcatele oamenilor. Păcatul este limitat în raportul său cu cele limitate, dar acesta este nelimitat în măsura în care acesta este o îndepărtare de Dumnezeu. O „satisfactio condigna", o satisfacţie care are toate calităţile necesare, poate să se producă numai prin cineva pe care Dumnezeu îl iubeşte mai mult decât el urăşte încălcarea legii[264].Thoma de

---

[262] J. Schwane, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age, Paris, 1903, p. 418.
[263] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 61.
[264] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 61.

Aquino la fel ca şi Anselm găseşte că explicaţia la faptul că suferinţa lui Hristos este o satisfacţie în aceea că Hristos de bunăvoie a luat suferinţa, care deci nu este o pedeapsă pusă de Dumnezeu, dar spre deosebire de Anselm, Thoma se gândeşte prin aceasta nu numai la suferinţa din moarte, ci de asemenea la suferinţa, care s-a întins asupra întregii vieţi a lui Hristos. Deşi firea dumnezeiască nu participă la suferinţă, deci în Hristos este vorba despre o suferinţă divino-umană, aşa că satisfacţia lui Hristos nu este numai suficientă pentru a echilibra păcatul nesfârşit în caracterul său, ci această satisfacţie este supraabundentă[265]. Prin această satisfacţie supraabundentă, Hristos a meritat răsplata sa, de care el nu are nevoie. Meritul supraabundent se transferă deci în schimb Bisericii, al cărei cap este Hristos. Dacă este vorba să se examineze mai detaliat modul acestui transfer al meritului lui Hristos de la cap către membre, atunci Thoma trimite atât la renaşterea omului, care pleacă de la dovedirea iubirii suferinței lui Hristos, cât şi de la puterile harului care vin de la Hristos prin sacramente[266]. Învăţătura despre împăcare se vede deci din perspectiva jertfei şi meritului lui Hristos. Prin faptul că Hristos în viața Sa pământească a renunţat la ceea ce i s-a cuvenit Lui şi în mod liber a luat pedeapsa asupra Sa, opera Lui depăşeşte păcatul săvârşit şi meritul devine supraabundent. Deoarece El a dobândit acest merit în calitatea Sa de cap al

---

[265] G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 131.
[266] G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 131.

Bisericii, acesta vine ca un bun pentru toţi membrii Bisericii[267].

Discuţiile hristologice din secolul al XII-lea nu au fost reînnoite în secolul al XIII-lea. Marii scolastici prezintă în hristologia lor numai o reproducere a dogmei tradiţionale[268]. Perioada prezentă nu manifestă un interes independent pentru problemele hristologiei. Teologii au fost mulţumiţi să demonstreze consistenţa logică a învăţăturii tradiţionale a Bisericii[269].

Hristologia lui Thoma de Aquino presupune ca şi a Fer. Augustin o continuitate evidentă de la începutul istoriei spre centrul ei, dar în timp ce aceasta conform consideraţiei spiritualiste a Fer. Augustin are un caracter de istoria mântuirii, aceasta este după Thoma de Aquino o categorie a creaţiei pure. La aceasta trebuie adăugat că Thoma nu cunoaşte în sens absolut o altă creaţie pură decât în legătură cu harul[270].

---

[267] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 61.

[268] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages, Oregon, 1997, p. 109; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte : Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Erlangen und Leipzig, 1898, p. 92.

[269] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages, Oregon, 1997, p. 110; R. Seeberg,

[270] T. Bohlin, Den korsfäste Skaparen. Förhållandet skapelse – frälsning i Luthers teologi mot bakgrund av skolastiskt tänkande (Der gekreuzigte Schöpfer. Das Verhältnis von Schöpfung und Erlösung in der Theologie Luthers gegen den

În lumina cuvintelor lui Thoma de Aquino se înţelege că Hristos a luat firea umană pentru a o purifica, dar el nu ar fi putut să o purifice, dacă el nu avea firea dumnezeiască. Hristos nu suferă în firea Sa dumnezeiască. Prin această afirmaţie se manifestă legătura dintre Dumnezeu veşnic, supraistoric şi întrupat, care înălţat deasupra istoriei este Creatorul acesteia. Care este legătura dintre firea omenească, în virtutea căreia Hristos este mijlocitor între Dumnezeu şi oameni şi în virtutea căreia El suferă moartea crucii, şi firea Sa dumnezeiască, după care nu poate să sufere ? Aici este important de avut în vedere că cele două firi sunt unite într-o persoană[271].

Unirea ipostatică fiind unirea celor două firi, dumnezeiască şi omenească, în persoana Cuvântului întrupat, explicaţia care este dată se întemeiază pe noţiunea de persoană[272].

În lumina acestei noţiuni de persoană este de înţeles că ceea ce se referă la una dintre firi se poate transfera la cealaltă. Astfel, ceea ce se spune despre Hristos ca om, de asemenea se poate spune despre El

---

Hintergrund von scholastischem Denken), Uppsala, 1952, p. 91.

[271] T. Bohlin, Den korsfäste Skaparen. Förhållandet skapelse – frälsning i Luthers teologi mot bakgrund av skolastiskt tänkande, Uppsala, 1952, p. 91-92.

[272] P. R. Garrigou-Lagrange, La sythèse thomiste, Paris, 1947, p. 325.

ca Dumnezeu. Aşa se poate spune că în moartea lui Hristos, Dumnezeirea nu a fost despărţită de trup[273].

Deci există o conlucrare între cele două firi ale lui Hristos în persoana lui Hristos, o comunicare a însuşirilor. Dar aceasta trebuie văzută în cadrul învăţăturii despre firea dumnezeiască una cu Creatorul supraistoric, care nu poate suferi şi a cărui contribuţie la suferinţa persoanei lui Hristos pe planul istoriei are motivul său în aceea că Creatorul iubeşte natura umană, pe care a creat-o, nu păcatul, pe care nu L-a creat. Apoi se presupune actul creării din nou, care are loc prin opera istorică a lui Hristos, că firea omenească nu s-a distrus, ci numai a fost slăbită. Harul nu distruge ci desăvârşeşte natura. Astfel, hristologia lui Thoma de Aquino trebuie să se vadă în încadrarea caracteristică a ideii despre Creatorul supraistoric, înălţat deasupra continuităţii timpului, care nu poate suferi şi continuitatea conformă creaţiei omului, care depinde de faptul că păcatul, lucrarea omului în sens specific, nu poate să distrugă, ci numi să lezeze creaţia lui Dumnezeu[274].

Discuţia remarcabilă despre opera lui Hristos la Thoma de Aquino urmează aceeaşi linie ca la teologii scolasticii. În Hristos ca Răscumpărător, firea omenească s-a manifestat proeminent, dar ei îi

---

[273] T. Bohlin, Den korsfäste Skaparen. Förhållandet mellan skapelse – frälsning i Luthers teologi mot bakgrund av skolastiskt tänkande, Uppsala, 1952, p. 92.

[274] T. Bohlin, Den korsfäste Skaparen. Förhållandet mellan skapelse – frälsning i Luthers teologi mot bakgrund av skolastiskt tänkande, Uppsala, 1952, p. 92-93.

aparţine, ca urmare a unirii ei cu Dumnezeu, o inevitabilă virtute dumnezeiască. Aceasta nu este incomprehensibilă, când noi ne amintim că firea umană există numai în ipostasul dumnezeiesc. Opera de mântuire este prezentată în felul următor : „Având în vedere că El este deci om, El este în măsură să unească pe oameni cu Dumnezeu prin manifestarea poruncilor şi darurilor lui Dumnezeu pentru oameni şi prin sfinţire şi mijlocirea pentru oameni la Dumnezeu"(Summa theologica, III, q. 26, a.)[275]. În acest rezumat ideile conducătoare ale discuţiei sunt clar exprimate. a. În firea umană a lui Hristos locuieşte deplinătatea harului. El este acum Capul neamului omenesc sau al Bisericii. De la Capul Bisericii, unitatea, desăvârşirea şi virtutea se revarsă asupra membrilor. Pe de altă parte, meritul lui Hristos aduce bunuri membrilor în aşa măsură încât aceştia sunt binevoitori să aparţină lui Hristos. Această concepţie mare stabileşte afirmaţia că Hristos este omul nou, care este principiul noii umanităţi. b. Opera de mântuire este de aceea considerată în primul rând din acest punct de vedere, că Hristos prin învăţătura Sa, lucrările Sale şi patimile Sale, a devenit învăţătorul şi modelul

---

[275] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages, Oregon, 1997, p. 111; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte : Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Erlangen und Leipzig, 1898, p. 94.

neamului omenesc[276]. c. În ceea ce priveşte problema satisfacţiei lui Hristos, Thoma de Aquino neagă necesitatea acesteia. Metoda satisfacţiei ar da expresie în mod clar dreptăţii şi milostivirii lui Dumnezeu şi deci El însuşi a ales-o. În acest punct de vedere, Thoma de Aquino nu este de acord cu concepţia juridică a lui Anselm, o schimbare care mai târziu a fost accentuată prin punctul lui de vedere că, datorită meritului lui Hristos, iubirii şi valorii vieţii Lui, „suferinţa lui Hristos nu a fost numai o satisfacţie suficientă, ci deci o satisfacţie supraabundentă"[277]. Astfel, atât necesitatea cât şi echivalenţa satisfacţiei sunt abandonate. Satisfacţia constă în patimile lui Hristos, dar patima lui Hristos acum este privită, nu dintr-un punct de vedere material, ci dintr-un punct de vedere personal şi etic. Ea a fost un act de ascultare şi iubire. „El a suferit din iubire şi ascultare. Moartea suferită de Hristos a fost un al voinţei libere[278]. Dacă doctrina despre

---

[276] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and the Early Modern Ages, Oregon, 1997, p. 111-112; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte : Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Erlangen und Leipzig, 1898, p. 94-95; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 557.

[277] R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte : Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Erlangen und Leipzig, 1898, p. 95-96; R. Seeberg. Text-book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages, Oregon, 1997, p. 112.

[278] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,

merit formează baza conduitei etice a omului, conform teoriei Evului Mediu, ea este dar consistentă căci Thoma de Aquino ar considera suferința din acest punct de vedere, pentru că patima este meritorie în proporție cu îndurarea ei de bună voie. Suferințele expiatorii ale lui Hristos sunt baza fundamentală a mântuirii noastre, dar scopul acestora, care este îndreptarea noastră și împărtășirea harului nu sunt explicate în mod clar de Thoma de Aquino[279].

Doctrina lui Thoma de Aquino, care corespunde esențial cu a celorlalți teologi ai Scolasticii medievale, conduce cu toate acestea la dependența de Petrus Lombardus mai clar în linia tradiției la o primă privire a unei impresii încheiate. El întrebuințează la expunerea operei lui Hristos toate formele de prezentare oferite de tradiție cu excepția răscumpărării de la diavolul[280]. Mai întâi el expune faptul că Hristos, prin patimile Sale a adus mântuirea noastră per modum meriti. În al doilea rând, el caracterizează procurarea mântuirii prin patimile lui

---

Oregon, 1997, p. 112-113; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte : Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Erlangen und Leipzig, 1898, p. 96.

[279] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages, Oregon, 1997, p. 113; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte : Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Erlangen und Leipzig, 1898, p. 96.

[280] F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 557.

Hristos ca causare per modum satisfactionis, în al treilea rând, ca o operatio per modum sacrificii, în al patrulea rând, ca o operatio per modum redemptionis. Apoi el caracterizează propriu zis satisfactio, pe care Hristos a realizat-o, ca o suportare a poena peccati. În sfârşit vorbeşte despre o reconciliere a omului cu Dumnezeu prin moartea lui Hristos, adică o reconciliere cu Dumnezeu[281].

Rezultatul operei de mântuire, conform lui Thoma de Aquino, îmbrăţişează următoarele aspecte : Iertarea păcatelor, prin dragostea născută în noi, ca şi prin mântuire. Aceasta priveşte nu numai păcatul originar, ci de asemenea păcatele actuale. Eliberarea de păcate şi de asemenea de cel rău. Eliberarea de pedeapsă. Jertfa lui Hristos are efectul în aceea că având în vedere acest fundament bun în firea umană Dumnezeu este împăcat pentru orice ofensă a neamului omenesc. Deschiderea uşilor cerurilor datorită eliberării de păcate[282]. Această analiză scolastică adevărată a materialului împiedică o cunoaştere clară a punctului de vedere al lui Thoma de Aquino, dar noi în armonie cu spiritul său condensăm declaraţiile punctului său de vedere în felul următor. Hristos, Capul Bisericii, este în

---

[281] F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 557.

[282] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages, Oregon, 1997, p. 113; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte : Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Erlangen und Leipzig, 1898, p. 96.

virtutea poziţiei Sale, Mântuitorul nostru, pentru că El ne reveleazã pe Dumnezeu şi prin iubirea peste puterile noastre ne îndeamnă la bine şi prin aceasta ne face capabili de siguranţa iertării păcatelor[283]. Hristos prin patima Sa ne împacă cu Dumnezeu şi aduce satisfacţie lui Dumnezeu şi astfel efectuează pentru noi mântuirea şi scutirea de pedeapsă. Prin aceste realizări El ne eliberează de puterea celui rău şi ne deschide uşile cerurilor. În această prezentare clasică a subiectului sunt combinate punctele de vedere ale lui Anselm (într-un sens fragmentar în realitate) şi ale lui Abaelard. Rezultatul este în mod evident că iertarea păcatelor este împlinită şi asigurată într-un sens dublu. Teoria expusă este rezultatul pozitiv al discuţiei privind natura mântuirii[284].

Conceptul de Dumnezeu al lui Duns Scotus se concretizează în învăţătura lui despre mântuire. Aici se vede evident că Thoma de Aquino şi Duns Scotus

---

[283] R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte : Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Erlangen und Leipzig, 1898, p. 96-97; R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages, Oregon, 1997, p. 113; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 557-558.

[284] R. Seeberg, Text-book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages, Oregon, 1997, p. 113-114; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte : Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Erlangen und Leipzig, 1898, p. 97; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 559-560.

conform rațiunii. Ei consideră articolele de credință ca postulat și nu ca adevăruri raționale necesare[285]. Cunoașterea empirică dezvoltată a condus de asemenea la faptul că ea a devenit tot mai sceptică față de general și atotcuprinzător. Acum nu s-a mai accentuat că ideea constituie substanța sau că noțiunile generale sunt necesare în mod strict. S-a pierdut încrederea în cunoașterea atotcuprinzătoare. Aceasta se exemplifică de examinările complicate ale lui Duns Scotus despre conceptele cauzalității ale lui Aristotel, care rezultă în aceea că, contingentul și individualul sunt puse în lumină față de necesar și general. Lumea este condusă de voința lui Dumnezeu și nu de un intelect universal abstract[286].

Acest reviriment a fost foarte important pentru concepția despre ordinea mântuirii. Întruparea și meritul lui Hristos, ca și creația, se fundamentează pe voința liberă a lui Dumnezeu, care în acest plan nu este condiționat de vreo necesitate a rațiunii. Duns Scotus neagă că meritul lui Hristos este infinit. Meritul lui Hristos aparține voinței Sale umane, cu ascultarea pe care El a arătat-o. Valoarea sa propriu zisă, nesfârșită, o primește printr-o exprimare a voinței dumnezeiești[287]. Predestinația dumnezeiască implică meritul lui Hristos în sine ca un mijloc prin

---

[285] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 64; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 595.

[286] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 64; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 596.

[287] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 64.

care se realizează. Patimile lui Hristos sunt din veşnicie prevăzute de Dumnezeu ca un mijloc pentru mântuire. Patimile şi moartea lui Hristos au o valoare specială prin intenţia prevăzută a voinţei lui Dumnezeu, care a ales acest mijloc şi îl acceptă ca suficient pentru mântuirea umanităţii. Ar fi cu totul posibil pentru Dumnezeu să permită ca meritul lui Hristos să fie valabil pentru toţi oamenii, dar voinţa Lui expresă este de a limita lucrarea acestuia la cei aleşi. Aceasta este pe scurt însemnătatea cunoscutei teorii scotiste a acceptării[288].

Învăţătura despre cele două firi a ajuns la marii scolastici cu o trăsătură caracteristică împotriva „nihilismului" lui Petrus Lombardus. Învăţătura Sf. Ioan Damaschin a fost învăţătura recomandată, dar se tratează unirea ipostatică văzută ca o problemă a şcolii. Tomiştii considerau elementul uman ca pasiv şi accidental şi în fond continuau vederile monofizite. În căutarea apărării umanităţii lui Hristos, se pun anumite limite ştiinţei sale umane[289]. Învăţătura despre opera lui Hristos ne prelungeşte deci prin rădăcinile sale în învăţătura despre cele două firi, dar în gândirea meritului lui Iisus omul fără păcat, a cărui viaţă are o valoare dumnezeiască. Mai mult ideea de satisfacţie a lui Alexandru de Hales şi Albert de Halberstadt a fost din nou pusă în evidenţă.Thoma de Aquino a definitivat-o, dar a declarat că mântuirea prin moartea lui Hristos nu

---

[288] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 65.
[289] A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 366.

două firi, dar în gândirea meritului lui Iisus omul fără păcat, a cărui viață are o valoare dumnezeiască. Mai mult ideea de satisfacție a lui Alexandru de Hales și Albert de Halberstadt a fost din nou pusă în evidență.Thoma de Aquino a definitivat-o, dar a declarat că mântuirea prin moartea lui Hristos nu este decât calea cea mai obișnuită. Această moarte ne arată suma tuturor patimilor imaginabile, aduce în sufletele noastre iubirea lui Dumnezeu, devine un exemplu, ne îndepărtează de păcat și este un motiv pentru a trezi în noi iubirea[290]. În afară de partea subiectivă, Thoma de Aquino accentuează de asemenea partea obiectivă. Dacă Dumnezeu ne-ar fi răscumpărat „numai prin voința sa", nu ne-ar fi procurat atâtea haruri, căci moartea lui Hristos ne-a adus nu numai eliberarea de vină, ci și harul care îndreptează și slava fericirii.Thoma de Aquino prezintă de asemenea toate punctele de vedere sub care este se poate să se considere moartea lui Hristos. Ca satisfacție, această moarte este supraabundentă, căci în toate satisfacțiile este regula că cel ofensat iubește darul care îi este făcut, mai mult că el nu detestă ofensa (sacrificium acceptissimum). Această gândire aparent justă și demnă deviază nefast, căci Thoma de Aquino a contestat deschis suferința considerată ca o pedeapsă și prin aceasta el a contestat întreaga gravitate a

---

[290] A. Harnack, Precis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 366; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 559.

departe astfel încât meritul dobândit printr-o suferință voluntară s-a transmis de la Hristos membrilor săi. Thoma de Aquino a ezitat între mântuirea ipotetică sau necesară, între mântuirea obiectivă, adică posibilă, sau subiectivă, adică reală, între mântuirea rațională sau irațională[292].

6. Învățătura despre har în a doua perioadă a Scolasticii. Învățătura despre har a suferit în timpul Scolasticii un proces de transformare și descompunere, care a atins punctul său culminant în teologia medievală mai târziu. În timp ce Scolastica cea mai timpurie în cea mai mare parte a ținut ideile augustiniene, lucrarea de transformare propriu zisă a început în școala franciscană mai veche. Thoma de Aquino a însemnat în această privință o reacție cu încercarea lui de a vorbi despre meritul uman încât însemnătatea harului nu a fost impietată prin aceasta[293]. Dar prin Duns Scotus, care s-a afiliat franciscanilor mai vechi, descompunerea augustismului a continuat și această descompunere s-a desăvârșit apoi în teologia nominalistă. Învățătura despre har a Scolasticii din a doua perioadă sau perioada de vârf a primit mai întâi de toate amprenta sa de la aceasta cu raționamentele mai vechi corelate, dar aici s-a format conceptul de har mai exact. Harul este o altă natură mai înaltă

---

[292] A. Harnack, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893, p. 367; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 560.

[293] G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 132.

(altior natura), un habitus infuzat (habitus infusus), calitate supranaturală (qualitates supranaturales)[294].

În şcoala franciscană mai veche, învăţătura despre har dezvoltată de Alexandru de Hales şi Bonaventura a fost denumită pe drept ca neosemipelagiană. Aici se deosebeşte între un har premergător, denumit gratia gratis data, şi harul esenţial, care face pe om plăcut înaintea lui Dumnezeu, gratia gratum faciens. Primul har omul îl întâlneşte prin „cuvântul" ca „chemare", vocatio, şi îl predispune pe om la primirea harului sacramentelor. „Cuvântul" sau legea divină, care îl invită pe om la harul premergător, coincide totuşi conform franciscanilor în primul moment cu legea naturală, care sălăşluieşte în raţiune. Chemarea prin cuvânt înseamnă că această lege naturală se face vie şi actuală pentru om. Acordarea harului mai înalt sau propriu zis se condiţionează de faptul că voinţa omului primeşte impulsurile harului premergător[295]. Această comunicare a harului are loc încât omul este condus la o credinţă pregătitoare, forma mai mică a credinţei, fides informis, şi la o căinţă pregătitoare mai mică, attritio, care se caracterizează ca teama de pedeapsă. În cazul în care voinţa omului este activă aici, omul dobândeşte un merit, care se desemnează ca meritum de congruo, adică un merit, pe care Dumnezeu din punctul de vedere al echităţii poate

---

[294] G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 133.

[295] G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 133; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., 1906, p. 544-545.

mai mică, attritio, care se caracterizează ca teama de pedeapsă. În cazul în care voința omului este activă aici, omul dobândește un merit, care se desemnează ca meritum de congruo, adică un merit, pe care Dumnezeu din punctul de vedere al echității poate să-l accepte și să dea răsplata sa. Această răsplată constă în îndreptarea, prin care omul obține harul mai înalt, gratia gratum faciens. Acest har face posibil la rândul său, ca omul să poată să dobândească meritul mai mare, meritum de condigno, un merit cu valoare deplină și prin care este dată condiția pentru primirea harului ultim, harul preamăririi, gratia glorificationis[296]. În această concepție despre procesul mântuirii se caută să se împletească ambele concepte har și merit. Ceea ce aici într-o anumită măsură ține de noțiunile semipelagiene este, pe de o parte, că meritul, care premerge infuzării harului propriu zis, este numai meritum de congruo, nu vreun merit cu valoare deplină, și pe de altă parte, că această dispoziție în mod principal se gândește ca fiind posibilă prin harul premergător, dar când acest har nu este nimic altceva decât ceea ce Dumnezeu prin creație și revelație a dat tuturor oamenilor, există calea deschisă spre o accentuare puternică a punctelor de vedere despre merit (G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 134; F. Loofs, Leitfaden zum

---

[296] G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 133; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 545-546.

Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1927, p. 546-547).

La Thoma de Aquino se schimbă anumite trăsături în această schemă. El accentuează prioritatea harului în raport cu voința liberă și respinge psihologizarea care caracterizează expunerea franciscanilor. Conform lui Thoma de Aquino, omul nu poate prin puterile proprii să se pregătească pentru primirea harului. Începutul credinței (initium fidei) nu poate fi acționat de noi înșine, ci acesta coincide cu darul primului har (prima gratia). O anumită pregătire, praeparatio ad gratiam, poate să aibă loc, deși numai prin ajutorul harului (auxilium gratiae; gratia praeparans), dar acesta conform lui Thoma de Aquino nu are vreun caracter de merit (B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 168-169; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 549-550).

În Scolastica mai veche, precum și la Fer. Augustin, harul a fost înțeles ca un remediu al naturii, care a fost întinată prin păcat (gratia sanans). Dar în timpul Scolasticii din perioada de înflorire apare un nou aspect, în aceea că harul se gândește ca un dar supranatural, care înalță natura omului pe un plan mai înalt (gratia elevans). Darul harului se consideră necesar, nu numai pentru că omul este păcătos, ci pentru că el prin acest adaus la dotarea sa naturală se gândește să ajungă la cunoașterea a lui Dumnezeu și la scopul final al concepției despre Dumnezeu (B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 169; F.

în aceea că el este înzestrat cu habitusul iubirii, pe de altă parte, să sprijine voința deja transformată spre realizarea binelui (gratia operans și gratia cooperans). Harul este o putere interioară, care înalță condițiile naturale ale omului și îi dă virtuți supranaturale. Credința nu devine numai o „fides informis", ci și o credință formată din iubire și o convingere interioară, teama devine o teamă filială „timor filialis". Când harul colaborează cu puterile naturale ale omului, apar meritele (B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 169; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 552-553). Ele sunt merituoase ca lucrări ale voinței libere, dar primesc caracter de merite complet valide prin ajutorul harului. Nici un merit nu se cere ca omul să devină îndreptat, ci numai pentru ca el să poată păstra darul harului și să ajungă la fericire, beatitudo, care în parte se prezintă ca răsplată pentru meritele lui (B. Hägglund, Teologins istoria. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 170).

VI. Istoria Dogmelor în Scolastica târzie (secolul al XIV-XV). A. Istoria Dogmelor în Scolastica târzie. Nominalismul medieval târziu, care se deosebește de direcția mai veche cu acest nume, este un fenomen specific în Istoria Dogmelor. În același timp după cum reprezentanții acestuia stau în opoziție stridentă față de întreaga Scolastică precedentă tot așa multe din principiile fundamentale ale Scolasticii sunt puse în dezbatere, pentru a continua tradiția scolastică și a îndeplini

prelucrarea dialectică a materialului teologic[297]. Despre interesul filozofic puternic mărturiseşte tratarea detaliată, care se consacră problemelor teologice de limită, mai ales problema teologie şi filozofie. Când se comentează Sentinţele lui Lombardus, se opreşte în modul cel mai detaliat asupra Prologului şi Cărţii întâia[298].

Reprezentanţii cei mai de seamă ai acestei direcţii şi de asemenea oamenii care au dat naştere acestei direcţii au fost Wilhelm Occam (1285-1347), apoi Pierre d'Ailly (1352-1420), cardinal, activ la Conciliile Reformei, precum şi Gabriel Biel (1410-1495), profesor la Tübingen, a cărui lucrare « Collectorium » a rezumat tradiţia occamistă într-un mod magistral. Teologia lui Biel a stat ca fundament pentru învăţământul din mai multe Universităţi germane, printre altele Erfurt, unde Luther şi-a făcut studiile[299].

---

[297] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 174; F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 608-609. Pentru decăderea Scolasticii a se vedea : M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie zeit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933; B. Hägglund, Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition, 1955; Leif Grane, Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam theologiam 1517, Köbenhavn, 1962.

[298] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 170; G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 142-143.

[299] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 174; G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927,

Occam a reluat problema actuală despre „universalia" din Scolastica mai veche. El respinge realismul tomist şi reînvie concepţia nominalistă, că numai individualul posedă realitatea. Astfel, nu există nici o bază pentru a considera conceptele generale ca ceva, care există în mod real, fie în cadrul, fie în afara lucrurilor[300]. Occam pleacă de la principiul că nu trebuie să se accepte mai multe esenţe, decât ceea ce este necesar. El consideră că nu trebuie să acceptăm că, conceptele generale există în afara gândirii noastre. Din această cauză concepţia realistă trebuie respinsă. „Universalia" sunt numai concepte, pe care noi le formăm pentru a desemna mai mulţi indivizi de acelaşi gen. Sarcina ştiinţei devine să examinăm conceptele în contextul şi relaţiile lor. Astfel, logica devine ştiinţa fundamentală în occamism. Metoda lui Occam duce în realitate la o speculaţie mai abstractă decât concepţia realistă[301].

Teoria cunoaşterii lui Occam are două principii fundamentale. Obiecte ale ştiinţei sunt numai adevărurile necesare raţiunii, nu fapte izolate. El înţelege conceptele generale şi adevărurile necesare ca reprezentări ale înţelegerii subiective şi

---

p. 143; A. Radler, Krstendomens idehistoria, Lund, 1995, p. 68.

[300] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 170; G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 143.

[301] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 175; G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 143.

postulează că ştiinţa nu se ocupă cu lucrurile în sine, ci cu conceptele despre ele. Din această cauză, Occam a fost adesea desemnat ca un premergător al teoriei moderne despre cunoaştere. Adevărurile conceptuale trebuie să se considere în principiu posibile de a fi puse la îndoială şi pot să se verifice numai prin concluzie logică puternică[302].

În ceea ce priveşte conceptul despre Dumnezeu, Occam afirmă că un argument despre Dumnezeu nu poate să se fundamenteze pe analogia entis, ci poate numai să fie aposterioric şi unui astfel de argument îi lipseşte stringenţa. Occam îşi propune ca sarcină să analizeze argumentele despre Dumnezeu folosite mai înainte, care s-au formulat în legătură cu Aristotel. Mai întâi de toate el se îndoieşte de presupunerile lor, adică tipul aristotelic al legii cauzalităţii[303]. Deci, el contrazice acceptarea că un lanţ al cauzelor limită nu poate să fie lung la nesfârşit, ci presupune pe Dumnezeu drept cauza primară. Critica teoretică a cunoaşterii conceptului despre Dumnezeu tradiţional netezeşte drumul pentru un scotism extrem. Ceea ce face Dumnezeu absolut liber şi suveran nu se poate deduce din fiinţa Lui[304]. Când Occam dezvoltă învăţătura sa despre cunoaştere, el face aceasta pentru a clarifica

---

[302] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 68.
[303] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 68; B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 171.
[304] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 68; B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 175.

problema cunoaşterii teologice. El aduce o critică argumentelor raţionale despre Dumnezeu. Prin faptul că realitatea generală este negată cade argumentul cosmologic tomist. Căci aceasta înseamnă că noi prin cunoaşterea noastră despre privirea generală a lucrurilor, entitatea lor, putem să ajungem la o înţelegere că Dumnezeu există. Pentru Occam, afirmaţiile despre existenţa, unitatea şi infinitatea lui Dumnezeu sunt adevărate dogme, care nu se pot dovedi prin raţiune. Occam respinge de asemenea argumentul cauzal, care nu este absolut evident[305].

Aplicarea premiselor teoretice ale cunoaşterii la dogmă este deosebit de ambivalentă. Pentru Occam există de asemenea, universalia, concepte generale, numai în reprezentarea omului. Ştiinţa se ocupă cu concepte şi nu cu lucrurile în sine. Din acest punct de vedere Occam respinge conceptul de analogia entis (corespondenţa dintre existenţă şi existenţa lui Dumnezeu)[306]. Învăţătura despre Treime nu se poate fundamenta pe raţiune. Occam admite că aceasta presupune o concepţie realistă. Această învăţătură vorbeşte propriu zis despre relaţii ca ceva care există independente de gândirea noastră. Dacă Occam nu neagă de altfel realitatea relaţiilor, în ceea ce priveşte învăţătura despre Treime el se mulţumeşte să trimită la autoritatea Scripturii, care nu poate să se anuleze prin principii ale cunoaşterii empirice.

---

[305] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 171.
[306] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 68.

Acestea nu sunt valabile propriu despre Dumnezeu, ci numai în domeniul celor create[307]. Dacă ceea ce există acum nu este o formă de revelaţie (formă de manifestare) a veşniciei, după cum Occam spune în opoziţie conştientă cu Thoma de Aquino, atunci cunoaşterea despre lucruri nu poate să se deducă din cunoaşterea despre Dumnezeu şi dogma nu poate să se dovedească conform raţiunii[308]. Dogma este o expresie a cunoaşterii obiective, care se concentrează asupra fiinţei lui Dumnezeu. Din condiţiile date în dogmă s-ar putea de asemenea trage alte concluzii decât cele care constituie dogma transmisă. Totuşi, Occam susţine că el nicidecum nu vrea să lezeze dogma sau funcţia ei bisericească prin critica sa[309]. Pentru nominalişti, Scriptura este principial văzută ca singura autoritate. În general, în practică s-a combinat Biblia şi învăţătura Bisericii în aceea că s-a ţinut Tradiţia bisericească, de asemenea acolo unde acesteia îi lipseşte suportul Scripturii. Aceasta este valabil de exemplu despre învăţătura despre transsubstanţiaţie, pe care Occam a păstrat-o, cu toate că el consideră celelalte teorii mai bine fundamentate în Biblie. Suportul autorităţii canonice constă în faptul că ceea ce este scris a fost dat prin inspiraţie autorilor biblici de către Dumnezeu[310]. El arată că nu toţi pot să ajungă la o credinţă dezvoltată

---

[307] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 175-176.

[308] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 68.

[309] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 68-69.

[310] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 172.

despre toate adevărurile Bibliei. De aceea, el deosebeşte între „fides implicita", care primeşte în mod general adevărul Bibliei sau al învăţăturii Bisericii, şi „fides explicita", care presupune cunoaşterea dogmelor. Cea din urmă se cere numai Ierarhiei Bisericii, în timp ce cea dinainte este suficientă pentru laicii de rând[311]. Occam se apropie de teza renumită despre „adevărul dublu". Împărţirea lui va exprima mai ales faptul că dialectica nici nu poate, nici nu are vreo importanţă pentru problemele de credinţă[312]. La Occam, mărturisirea de credinţă pozitivă are valoare mult mai mare pentru dogma alături de învăţătura despre adevărul dublu. În mod precis pentru că dogma nu se poate descrie ştiinţific, supraraţionalitatea ei este o putere mai degrabă decât o slăbiciune. Voinţa lui Dumnezeu se împotriveşte tuturor calculelor omeneşti. Dumnezeu a putut să se îmbrace în chipul omului. Virtutea cea mai înaltă nu este să speculezi asupra adevărurilor absolute, ci să te conformezi voinţei de nepătruns a lui Dumnezeu[313]. Aceeaşi ascultare necondiţionată este valabilă de asemenea faţă de învăţătura şi Ierarhia Bisericii. Occam, ca şi Gabriel Biel mai târziu, pune desigur autoritatea Bisericii şi a Scripturii faţă în faţă. Creştinul nu este constrâns să creadă ceea ce nu se spune în Scriptură, dar aceasta nu tulbură de fapt

---

[311] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 177.
[312] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 69.
[313] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 69.

supunerea față de autoritatea Bisericii. Biserica Una, în totalitate, nu poate să greșească[314].

Din punctul de vedere al Istoriei Dogmelor, a fost foarte important faptul că Occam motivează biblicismul său teoretic printr-o învățătură despre inspirația Sfintei Scripturi. Învățăturile Sfintei Scripturi sunt adevărate pentru că ele sunt inspirate de Duhul Sfânt[315].

Caracterul deosebit al conceptului occamist despre Dumnezeu pecetluiește învățătura lui Occam despre îndreptare, care din multe puncte de vedere se consideră că anticipează pe Luther. Dumnezeu, voința absolută și suverană, este singurul care lucrează. Prima treaptă a îndreptării este să se anuleze păcatul. Această anulare este un act drept care constă în aceea că Dumnezeu printr-un har curat se abține de la a socoti omului vina (non imputare)[316]. Al doilea moment este infuzarea harului (infusio gratiae). Acest har nu este totuși o putere care influențează natura primitorului, ci un dar al Duhului care conduce la faptul că păcătosul este plăcut lui Dumnezeu. Păcătosul nu este deci îndreptat (justificat) în sine, ci este acceptat de Dumnezeu ca îndreptat. Adesea s-a pus problema cum „învățătura despre acceptare" a lui Occam corespunde cu învățătura lui Luther despre „justitia imputativa", adică îndreptarea păcătosului în sensul că îndreptarea adusă de Hristos se socotește omului.

---

[314] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 69.
[315] G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 145-146.
[316] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 69.

Aici s-ar putea răspunde în felul următor : Luther nu a putut să preia concepţia transformată despre har, dar trebuie să se depăşească chema celor două trepte[317].

B. Scolastica târzie din secolele XIV-XV. Opoziţia medievală. În capitolul despre Fer. Augustin s-a menţionat că învăţătura lui despre predestinaţie a ajuns să constituie un permanent moment de nelinişte şi aceasta este valabil de asemenea pentru augustinismul în forma lui Thoma de Bradwardina. Scolastica târzie a avut ambiţia să creeze un echilibru între harul, care se împărtăşeşte în sacramente şi prestaţia, care se cere omului[318]. O idee centrală în această privinţă a fost că libertatea voinţei nu s-a văzut anulată de păcat. Împotriva acestei învăţături despre har orientate bisericeşte-practic a apărut în teologie o reacţie augustiniană. Thoma de Bradwardina (1290-1349, superior în Canterbury), a susţinut în lucrarea sa „De causa Dei contra Pelagium" (Scopul lui Dumnezeu împotriva lui Pelagiu) că harul mântuitor depinde numai de predestinaţie. El accentuează harul irezistibil (gratia irresistibilis) aşa de puternic că învăţătura lui despre predestinaţie se apropie de concepţia deterministă despre lume[319].

Johannes Gerson (+1429) aparţine autorilor medievali, la care Luther în multe privinţe a putut să se asocieze. El aparţine nominaliştilor, dar critică

---

[317] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 69.
[318] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 70.
[319] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 70.

ştiinţa scolastică şi accentuează în schimb experienţa credinţei. Gerson uneşte astfel punctul de vedere teologic al nominalismului cu concepţia despre viaţă a misticii[320].

John Wiclif (1320-1384), filozof adept al lui Occam, a devenit predestinaţianist sub influenţa lui Bradwardina. În învăţătura lui despre împăcare el combate faptul că meritul dobândit de Hristos este meritum de condigno. Cât de importantă este noţiunea despre predestinaţie se arată mai ales în conceptul lui despre Biserică. Pentru Wiclif, Biserica este identică cu comuniunea celor predestinaţi[321]. Wiclif a adus o critică puternică autorităţii papale. El consideră că numai Hristos este capul Bisericii. Biserica şi Statul formează o unitate sub domnia lui Hristos şi având ca lege Sfânta Scriptură. Wiclif a formulat astfel noţiunea unei Biserici naţionale independente[322].

În cercetare există păreri împărţite despre această problemă dificilă, dacă aceasta este învăţătura predestinaţianistă despre har sau conceptul de Biserică. Acest concept este punctul de plecare pentru opoziţia lui Wiclif faţă de Biserica adevărată. Totuşi este clar faptul că gândirea lui teologică este pecetluită de contrazicerile politice bisericeşti[323].

---

[320] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 179.

[321] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 71.

[322] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 178.

[323] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 71.

Din punct de vedere teologic, Wiclif s-a ataşat mai întâi de nominalism, dar a acceptat mai târziu o concepţie realistă, întrucât el a considerat că aceasta concordă mai bine cu conţinutul Revelaţiei. Wiclif a găsit sprijin în învăţătura Fer. Augustin pentru poziţia sa opusă Bisericii medievale[324]. El se asociază punctului de vedere al Fer. Augustin de asemenea în critica sa aspră adusă învăţăturii despre transsubstanţiaţie, pe care el o consideră fără fundament biblic. În ceea ce priveşte aceasta el dă o interpretare simbolică Euharistiei, sprijinindu-se pe distincţia augustiniană dintre semnul sacramentului şi conţinutul spiritual al acestuia[325]. Punctele de învăţătură ale lui John Wiclif pot fi rezumat după cum urmează. El a negat necesitatea absolută a papalităţii. Papa poate să se recunoască succesor al lui Hristos numai dacă el este predestinat. Sfânta Scriptură, cuvântul revelat aşa cu există concret în Biblie este norma cea mai înaltă pentru gândirea teologică. Prin aceasta el este de acord cu Occam, chiar dacă el de altfel s-a îndepărtat de filozofia acestuia şi mai înainte de toate de nominalism. Dar el deviază de la concepţia lui Occam, care a susţinut că interpretarea Sfintei Scripturi este legată de Ierarhia Bisericii. Wiclif este astfel primul care a explicit formulează noţiunea Sola Scriptura[326]. Pe

---

[324] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1971, p. 178-179.

[325] B. Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 179.

[326] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 71; G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 152-153.

ei deviază de la concepția lui Occam, care a susținut că interpretarea Sfintei Scripturi este legată de Ierarhia Bisericii. Wiclif este astfel primul care a explicit formulează noțiunea Sola Scriptura[326]. Pe acest fundament el luptă împotriva indulgențelor și din anul 1381 se ridică împotriva învățăturii despre transsubstanțiație. El se îndoiește de necesitatea celibatului și consideră că sfaturile evanghelice (concilia evangelica) se adresează tuturor creștinilor[327].

VII. Istoria Dogmelor în Scolastica târzie din perioada de tranziție spre epoca modernă. Literatura teologică cuprinzătoare a secolului al XV nu este încă cercetată exact, pentru ca să se dea o imagine completă și clară. La cei mai mulți teologi forma învățăturii scolastice se unește cu accentuarea practicii evlaviei. Contrazicerea dintre direcții și școli constă în mod principal, că se finisează însă printr-o compilație a părerilor școlilor din situații diferite. Atât sub influența umanismului cât și a Reformei ca o dezvoltare a școlilor s-a ajuns în secolul al XVI-lea la o nouă formulare importantă a Scolasticii, așa că perioada târzie a secolului al XV s-a considerat până la acest punct ca o perioadă de trecere[328]. O caracteristică deosebită a acestei dezvoltări a fost orientarea mai mult sau mai puțin

---

[326] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 71; G. Aulen, Dogmhistoria, Stockholm, 1927, p. 152-153.

[327] A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 71.

[328] Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 629.

spre Fer. Augustin. Ca reprezentant al nominalismului a contat Gabriel Biel (1410-1495), profesor la Tübingen, care a unit „Devotio moderna" şi „Vita moderna", dar sub rectificarea lui Thoma de Aquino şi a lui Duns Scotus[329]. Comentariile Sentineţelor sale şi interpretarea canonului missei au o influenţă considerabilă asupra Germaniei până în secolul al XVI-lea, de exemplu, la Luther. El a reprezentat filozofia occamistă şi învăţătura despre Dumnezeu, cu diferenţierea între potentia absoluta şi ordinata, în timp ce în învăţătura despre îndreptare cu accentuarea acceptării harice a omului de către Dumnezeu a învins „pelagianismul" occamist[330].

A. Doctrina lui Gabriel Biel despre Sfânta Treime. Conform lui Biel, Dumnezeirea este o unitate în trei persoane. Unitatea este o unitate după fiinţă şi înseamnă că toate numele, care exprimă fiinţa lui Dumnezeu, se atribuie celor trei persoane, unite şi distincte. Aceasta este valabil despre nume ca sfânt, necreat, veşnic, atotputernic, Domnul, Dumnezeu şi este valabil în anumite cazuri de asemenea despre Tatăl. Toate aceste nume exprimă fiecare una din persoanele dumnezeirii în sine şi de asemenea

---

329 Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 629-630.

330 Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 630.

În acelaşi timp persoanele dumnezeieşti se deosebesc reciproc nu prin fiinţa lor, ci prin relaţiile lor reciproce şi prin însuşirile, care exprimă aceste relaţii. În legătură cu persoanele, Biel urmează Simbolul atanasian şi susţine, că Tatăl nu este făcut, creat, născut sau iese din cineva. Tatăl a născut pe Fiul, care este la fel ca El din veşnicie şi de o fiinţă. Tatăl a născut din veşnicie pe Fiul aşa că Fiul este de o fiinţă cu Tatăl. În această privinţă naşterea Fiului se deosebeşte de naşterea pământească a omului[332]. Ceea ce este remarcabil pentru Fiul este că El este născut din Tatăl. El este Fiul Tatălui şi nu Fiul Treimii. Fiul nu se poate naşte pe Sine şi El nu poate fi născut din Duhul, deoarece Duhul purcede de la Fiul. Duhul la rândul său purcede de la Tatăl şi de la Fiul. Când Duhul purcede de la Tatăl şi de la Fiul, voinţa Tatălui şi a Fiului este una şi de aceea nu se poate vorbi că sunt doi revarsă pe Duhul, ci numai unul. Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt formează Treimea Una[333].

---

toată Treimea când este vorba despre fiinţa lui Dumnezeu, dar prima persoană, când este vorba să se facă distincţie între Tatăl, Fiul şi Duhul (F. Cleve, Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament, Åbo, 1968, p. 99, nota 3).

[332] F. Cleve, Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament, Åbo, 1968, p. 100.

[333] F. Cleve, Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament, Åbo, 1968, p. 100.

Biel încearcă să explice relaţia dintre persoanele dumnezeieşti în Treime. El susţine, că fiinţa lui Dumnezeu este cea mai înaltă şi nelimitată care se poate iubi de fiecare în parte, care poate să iubească cu o iubire nelimitată. Dumnezeu posedă o asemenea iubire şi subiectul iubirii Lui nu este numai fiinţa Lui proprie. Fiul este de o fiinţă cu Tatăl, subiectul iubirii Tatălui. Iubirea însăşi dintre Tatăl şi Fiul se identifică cu Sfântul Duh[334]. Duhul este iubirea şi legătura dintre Tatăl şi Fiul. În Duhul, Tatăl şi Fiul au comuniunea prin participarea la un dar comun, care iese din amândoi. Duhul purcede ca o iubire nelimitată din voinţa nelimitată a Tatălui şi a Fiului. Deoarece voinţa în toate modurile este una în Tatăl şi Fiul. Sfântul Duh purcede ca o iubire comună din amândoi ca dintr-un singur principiu. Biel învaţă astfel despre o Treime imanentă[335].

Totuşi, la Biel există de asemenea încercări pentru o învăţătură despre o Treime iconomică, deşi este evident că interesul lui principal se concentrează asupra Treimii imanente. El încearcă să indice o deosebire între persoanele dumnezeieşti prin a susţine, că determinările veşnicie, adevăr şi viaţă

---

[334] F. Cleve, Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament, Åbo, 1968, p. 101.

[335] F. Cleve, Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament, Åbo, 1968, p. 101. În legătură cu concepţia despre iubirea lui Dumnezeu, vezi Rudolf Johannesson, Person och gemenskap enligt romersk-katolsk och luthersk grundåskådning, Lund, 1947, p. 75.

sunt desigur comune pentru cele trei persoane dumnezeieşti, dar totuşi într-un anumit fel se poate spune, că veşnicia este inerentă, în primul rând, Tatălui, adevărul Fiului şi viaţa Duhului. Tatăl este originea, care nu are începutul Său într-un început, Fiul se naşte din Tatăl ca Cuvântul şi Duhul purcede din Tatăl şi din Fiul după modul voinţei. Cel care este fără început îi sunt inerente desigur veşnicia, înţelepciunea este inerentă adevărului şi voinţa are o legătură deosebită cu viaţa[336]. Din acest punct de vedere, Biel susţine că Tatăl creează, sfinţeşte, dă viaţă şi binecuvintează prin Fiul şi Duhul, dar că ceea ce are o legătură cu înţelepciunea mai ales se atribuie Fiul şi ceea ce are o legătură specială cu voinţa mai ales se atribuie Duhului. În acelaşi timp, Biel subliniază că lucrarea Treimii este neîmpărţită[337].

B. Doctrina lui Gabriel Biel despre persoana şi opera lui Iisus Hristos. A doua persoană a Treimii, Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos s-a întrupat pentru mântuirea neamului omenesc. Biel afirmă că numele Hristos desemnează persoana dumnezeiască a Cuvântului, care este din două firi, dumnezeiască şi omenească. Persoana lui Hristos are o fire

---

[336] F. Cleve, Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament, Åbo, 1968, p. 101-102; Leif Grane, Contra Gabrielem. Luthers Auseinanderstezung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam theologiam 1517, Köbenhavn, 1962, p. 66-67.

[337] F. Cleve, Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament, Åbo, 1968, p. 102.

dumnezeiască şi o fire umană, care are suflet raţional şi trup. Firea umană, constituită din suflet raţional şi trup, a fost luată de Cuvântul. Deoarece numai Fiul s-a întrupat şi deoarece numai El a luat firea umană, cuvântul Hristos este doar pentru Fiul şi nu pentru Tatăl sau Sfântul Duh. Firea omenească subzistă în persoana dumnezeiască a lui Hristos[338].

Când Biel examinează mai detaliat însemnătatea Întrupării, el afirmă, că firea umană este subzistentă în persoana Cuvântului. În persoana lui Hristos sunt două firi, una dumnezeiască şi una omenească. Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat şi om adevărat. Firea omenească este compusă din trup şi suflet, şi a fost luată de persoana Cuvântului. Deci în Hristos sunt două firi distincte, una dumnezeiască şi una omenească, dar persoana este una şi neîmpărţită şi de aceea aceasta este în mod nedespărţit Dumnezeu şi om, Dumnezeu din veşnicie şi om în timp[339]. Biel se asociază deci aşa numitei teorii a substanţei, una din cele trei teorii, care s-au formulat în Evul Mediu pentru a explica relaţia dintre firea dumnezeiască şi firea omenească în Hristos. După această teorie, Cuvântul a luat firea omenească, nu un om. Firea

---

[338] F. Cleve, Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament, Abo, 1968, p. 116.

[339] F. Cleve, Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament, Abo, 1968, p. 116-117.

omenească este compusă din trup şi suflet raţional[340].

Când Biel descrie opera lui Hristos, el o consideră pe aceasta mai ales dintr-o perspectivă a meritului. El introduce prezentarea sa cu examinare exactă a conceptului de merit. Problema lui specială este din acest punct de vedere modul cum Hristos a dobândit meritul[341]. Biel ajunge la concluzia că Hristos a dobândit meritul pentru Sine şi pentru oameni, însă El în întreaga sa viaţă pământească a manifestat sfinţenia. Oamenii au fost împăcaţi cu Dumnezeu prin sângele lui Hristos. Prin faptul că El şi-a vărsat de bună voie sângele Său şi prin aceasta a plătit pedeapsa, cu care oamenii erau datori, Hristos a dobândit pentru oameni iertarea păcatelor, adică eliberarea de rău. Hristos, prin meritul Său a împăcat pe oameni cu Tatăl ofensat[342].

Biel arată mai departe că Hristos nu numai prin patima Sa a dobândit meritul, ci El a dobândit meritul încă de când s-a întrupat de la Duhul Sfânt.

---

340 F. Cleve, Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament, Abo, 1968, p. 117. În ceea ce priveşte cele trei concepţii despre firea dumnezeiască şi firea omenească în Hristos, vezi : H. Obermann, The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and late medieval nominalism, Cambridge, Mass., 1963, p. 251-252.

341 F. Cleve, Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament, Abo, 1968, p. 121.

342 F. Cleve, Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament, Abo, 1968, p. 123.

Când Hristos s-a întrupat, El a avut tot ceea ce se cerea pentru a dobândi meritul. El a avut cunoaştere desăvârşită şi putere desăvârşită, El a fost iubirea şi subiectul iubirii, fiind Dumnezeu adevărat şi Om adevărat (F. Cleve, Luthers nattvardslära mod bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament, Åbo, 1968, p. 123). Astfel, chiar de la Întrupare, Hristos a împăcat neamul omenesc cu Dumnezeu. El a dobândit această împăcare prin ascultarea, în care El s-a adus pe Sine pentru onoarea Tatălui şi a ascultat de Tatăl prin actul voinţei Sale, când El de bunăvoie a ales să suporte moartea pentru a răscumpăra neamul omenesc. Lucrarea meritorie a lui Hristos este acest act al voinţei, dar de asemenea, comuniunea Lui cu oamenii, învăţătura şi patimile Lui. Întreaga viaţa pământească a lui Hristos de când s-a întrupat de la Duhul Sfânt până la moartea pe cruce constituie opera Lui de mântuire (F. Cleve, Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament, Åbo, 1968, p. 123).

Când Biel constată, că numai cei, care se apropie suficient de Hristos în calitatea lui de cauză a mântuirii, se împărtăşesc de fapt de harul şi sfinţenia, pe care Hristos le-a dobândit, apare o posibilitate mare pentru meritele proprii ale oamenilor. Deşi meritul lui Hristos în Sine este suficient pentru mântuirea întregii umanităţi, acesta se prezintă totuşi celor care într-adevăr sunt mântuiţi, că faptele lor proprii conlucrează ca merit obişnuit cu meritul lui Hristos. Patima lui Hristos

este meritul originar, prin care oamenii obţin harul, intrarea în împărăţia cerurilor şi sfinţenia, dar meritul lui Hristos nu este niciodată singura cauză meritorie pentru mântuire. Cu meritul lui Hristos colaborează întotdeauna cu o activitate din partea omului ca merit obişnuit. Dacă este vorba despre un om adult, care poate face uz de raţiunea sa, meritul trebuie să fie al lui propriu şi dacă este vorba despre o persoană, care nu poate să facă uz de raţiunea sa, trebuie să fie o altă persoană care să dobândească meritul în locul său[343].

În final, Biel se exprimă despre necesitatea operei lui Hristos. El constată că dovezile, pe care Anselm le-a prezentat, sunt solide numai sub condiţia, că legea pe care Dumnezeu a hotărât-o se referă la faptul că omul căzut se va mântui în acest fel, care s-a produs prin opera lui Hristos. Restaurarea prin jertfa Hristos a fost cel mai convenabil mod, prin care omenirea a putut să se restaureze, pentru că acest mod a fost hotărât şi prevăzut de înţelepciunea Treimii şi de marea iubire a lui Dumnezeu faţă de oameni[344].

C. Sinteză şi încheiere a unei perioade din Istoria Dogmelor. 1. Încercarea lui Nikolaus Cusanus de a explica antinomiile Dogmei Sfintei Treimi. Din cercul fraţilor vieţii comune din Deventer a apărut

---

[343] F. Cleve, Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament, Abo, 1968, p. 125.

[344] F. Cleve, Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament, Abo, 1968, p. 127-128.

cercul fraţilor vieţii comune din Deventer a apărut Nikolaus Cusanus (1401-1464), omul care va uni scolastica stagnantă a Evului Mediu cu optimismul ştiinţific al renaşterii care apărea şi prin aceasta creează o sinteză şi o încheiere a diferitelor curente medievale. Gândirea lui este cu mai multe înţelesuri prin faptul că el încearcă să încadreze ideile noi în contextul concepţiei vechi despre lume. Efectul devine acelaşi ca mai târziu în pietism. Prin faptul că se străduieşte să păstreze concepţia veche el devine deschizătorul unei noi epoci[345].

O epocală cezură în timpul de tranziţie dintre Evul Mediu şi epoca modernă o reprezintă opera teologului şi filozofului genial original şi conducătorului bisericesc pe fundamentul tradiţiei teologiei mistice, care caracterizează în mod exemplar sfârşitul principial al Scolasticii. Fundamentat pe metoda raţională el a expus dezvoltarea unei filozofii şi teologii sistematice dintre secolele XI şi XIV ca şi toate posibilităţile de cuprindere obiectivă a adevărului în spiritul lui mare[346].

---

[345] A. Radler, Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid, Lund, 1995, p. 78-79. Nikolaus von Kues (Cusanus), 1401-1464, a făcut studii teolgice la Heidelberg, Padua şi Koln. El a participat la conciliul de la Basel din 1432. A fost episcop de Brixen şi cardinal (A. Radler, Kristendomens idéhistoria, Lund, 1995, p. 78, nota 39).

[346] Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 634.

dumnezeiască, adică fiecare lucru deosebit este, considerat corect, o oglindă universului. În acest scop el expune, primul, infinitul şi finitul ca două noţiuni fundamentale în mod sistematic[347]. De acolo el deduce de asemenea renumita sa metodă, aşa numita „teologie negativă". Aceasta pleacă de la infinitate, însuşirea de a fi infinit, şi aceasta este ceea ce deosebeşte esenţial pe Dumnezeu de lume. Nikolaus Cusanus respinge deci ideea analogia-entis. După Cusanus nu există nici o relaţie analoagă între fiinţa lui Dumnezeu şi esenţa lumii. Faptul că lumea a fost creată din timpurile cele mai vechi de Dumnezeu este imcomprehensibil şi cunoştinţa despre finit şi infinit sunt două lucruri diferite în mod principial[348].

În ceea ce priveşte cunoştinţa despre finit Nikolaus Cusanus este optimist. Ceea ce există în mod individual poate să se observe empiric şi relaţiile interioare ale acestuia pot să se analizeze de raţiune. A contempla unitatea infinită, în care toate contradicţiile finite se anulează este însă posibil numai prin faptul că se renunţă la orice cunoştinţă cu totul umană şi se ridică la docta ignorantia mistică[349].

---

[347] A. Radler, Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid, Lund, 1995, p. 79.

[348] A. Radler, Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid, Lund, 1995, p. 79.

[349] A. Radler, Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid, Lund, 1995, p. 79; Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 634.

Metoda formulei docta ignorantia corespunde noţiunii de Dumnezeu coincidentia oppositorum. În sensul ontologiei neoplatonice, Dumnezeu este Unul atotcuprinzător, fapt pentru care în El toate coincid, ceea ce în lumea experienţei sesizabile logic se deosebeşte şi se contrazice. Dar în acelaşi timp El este Cel ascuns, deoarece fiinţa Sa depăşeşte orice înţelegere. El se revelează ca taina fundamentală a lumii în Iisus Hristos, ca Infinitul în finit, ca Dumnezeu Treimic în Întrupare[350].

Cusanus a căutat să împace antinomiile Dogmei Sfintei Treimi folosindu-se de anumite semne din matematică. El spune că la lucrurile divine, la cauza ultimă a lumii, la Dumnezeu putem ajunge numai prin simboluri. Iar spre acest scop, cele mai potrivite semne sunt cele matematice. Însă nu folosite cu propoziţiile ce le au în matematică, ci considerându-le la maximum. Considerându-le astfel, constatăm că ele nu se mai deosebesc unele de altele, nu se mai opun unele altora, ci se confundă într-un element unic, care le cuprinde pe toate[351].

Aplicând un exemplu matematic, care exprimă coincidenţa contrariilor, la Sfânta Treime, se poate spune că, după cum, linia dreaptă infinită, deşi există o unică Fiinţă, dar trei Persoane dumnezeieşti. Deci

---

350 Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 634-635.

351 Prof. N. Chiţescu, Teologia Dogmatică şi Simbolică, Vol. I, Bucureşti, 1958, p. 410.

principiul suprem al lumii este un maximum absolut şi este în acelaşi timp unitar şi trinitar[352].

Cusanus afirmă că : „În Teologie trebuie, pe cât posibil, să îmbrăţişăm termenii contradictorii într-o concepţie simplă, depăşindu-i. Nu trebuie, dar, în Teologie, să concepem distincţia şi indistincţia numai cu două lucruri contradictorii. Trebuie să le concepem, depăşindu-le, aşa cum sunt în principiul lor cel mai simplu, unde nu mai există deosebire între distincţie şi indistincţie. Atunci înţelegem limpede că Trinitatea şi Unitatea sunt unul şi acelaşi lucru. În adevăr, unde distincţia este indistincţie, Trinitatea este Unitate; şi invers, unde indistincţia e distincţie, Unitatea este Trinitate"[353]

Antinomismul dogmelor este explicabil dacă avem în vedere că cuprinsul lor este revelat şi că mintea omului fiind mărginită, nu-l poate cuprinde întreg şi deodată. Ea poate cuprinde deodată numai părţi sau aspecte izolate ale lui. Dogmele, în general, şi Dogma Sfintei Treimi în special, nu au la temelia lor nici o contradicţie, aceasta existând numai din punctul nostru de vedere[354].

Antinomiile dogmatice sunt inevitabile în lumea actuală. Ele ţin de dogmă, dar în măsura apropierii de Dumnezeu, antinomiile se elucidează. Dacă Dogma Sfintei Treimi nu poate fi înţeleasă pe cale

---

[352] Prof. N. Chiţescu, Teologia Dogmatică şi Simbolică, Vol. I, Bucureşti, 1958, p. 410-411.

[353] Prof. N. Chiţescu, Teologia Dogmatică şi Simbolică, Vol. I, Bucureşti, 1958, p. 411.

[354] Prof. N. Chiţescu, Teologia Dogmatică şi Simbolică, Vol. I, Bucureşti, 1958, p. 411.

raţională, cu mintea, nu se poate afirma că ea este neraţională sau antiraţională, ci că este supraraţională şi supralogică[355].

Prin formula lui Cusanus docta ignoratia aici se separă deci definitiv elementele credinţă şi cunoaştere, care au vrut să unească gândirea medievală. Încercarea făcută de Cusanus de a combina într-o sinteză diferitele curente se termină în contradicţia sa, adică faptul că credinţa şi cunoaşterea, teologia şi filozofia se despart, o deosebire care se adânceşte în timpul Renaşterii şi timpului mai nou[356]. Teologul şi învăţatul Nikolaus Cusanus, care lucrat cu exactitate din punct de vedere filozofic şi ştiinţific, a înţeles prin urmare învăţătura despre Sfânta Treime şi Hristologia ca fundamente şi centre ale efortului adevărului constitutiv pentru fiinţa omului. Prin aceasta, el explică faptul că orice „progres" teologic este posibil numai în cunoaşterea începutului istoriei mântuirii în Creştinism[357].

---

[355] Prof. N. Chiţescu, Teologia Dogmatică şi Simbolică, Vol. I, Bucureşti, 1958, p. 411-412.

[356] A. Radler, Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid, Lund, 1995, p. 79.

[357] Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995, p. 635.

Bibliografie.

Aulen, Gustaf, Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar, Andra upplagan, Stockholm, 1927.

Bohlin, Torgny, Den korsfäste Skaparen. Förhållandet skapelse – frälsning i Luthers teologi mot bakgrund av skolastiskt tänkande (Der gekreuzigte Schöpfer. Das Verhältnis von Schöpfung und Erlösung in der Theologie Luthers gegen den Hintergrund von scholastischem Denken), Uppsala, 1952.

Bonaventura, Opera omnia, Quaracchi, 1882-

Boyer, Charles, Essais sur la doctrine de Saint Augustine, Paris, 1932.

Chițescu, Prof. N., Todoran, Pr. Prof., Isidor, Petreuță, Pr. Prof. I., Teologia Dogmatică şi Simbolică, Vol. I, Bucureşti, 1958.

Cleve, Fredric, Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament (Luther's Eucharistic Teaching in the Light of Gabriel Biel's Concept of the Eucharist and the Sacraments), Åbo, 1968.

Diekamp, Franz, Katholisches Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligenThoma, Bd. 1, Münster, 1938.

Garrigou-Lagrange, P. R., La synthèse thomiste, Paris, 1947.

Gilson, E., Saint Thoma d´Aquino, Paris, 1925.

Grane, Leif, Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der

Disputatio contra scholasticam theologiam 17. (Acta theologica Danica 4), Köbenhavn, 1962.

Grane, Leif, Peter Abaelard. Geschichte und Philospphie im Mittelalter, Göttingen, 1969.

Grane, Leif, Kristendomens i historien, Köbenhavn, 1997.

Grabmann, Martin, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg im Breisgau, 1933.

Harnack, Adolf von, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Dritter Band. Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas, 5. Aufl., Tübingen, 1932.

Harnack, Adolf von, Précis de l'Histoire des Dogmes, Paris, 1893.

Harnack, Adolf von, Dogmengeschichte, 4. Aufl.,Tübingen, 1905.

Hauschild, Wolf-Dieter, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 1995.

Hägglund, Bengt, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, 1. uppl., Lund, 1956.

Hägglund, Bengt, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, 4. uppl., Lund, 1971.

Hägglund, Bengt, Theologie und Philosophie bei Luther und der occamistischen Tradition, Lund, 1955.

Johannesson, Rudolf, Person och gemenskap enligt romersk-katolsk och luthersk grundåskådning, Lund, 1947.

Landgraf, A., Dogmengeschichte der Frühscholastik, I-IV, Regensburg, 1952-1956.

Lombardus, Petrus, Libri IV Sententiarum, Quaracchi, 1916.

Mihălcescu, Ioan, Istoria Bisericească Universală de la 1054 până azi, Vol. II, Ediția a 2-a, București, 1932.

Obermann, Heiko, The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel und late Medieval Nominalism, Cambridge, Mass., 1963.

Obermann, Heiko, - Courtenay, William J., Gabrielis Biel Canonis Missae Expositio I-III, Wiesbaden, 1963.

Persson, Per Erik, Sacra doctrina. En studie till förhållandet mellan ratio och revelatio iThoma' av Aquino teologi, Lund, 1957.

Radler, Aleksander, Kristendomens idehistoria. Från medeltiden till vår tid, Andra upplagan, Lund, 1995.

Scheeben, Dr. M. J., La Dogmatique. Traduction de l'Abbé P. Belet. I. Paris, 1877.

Scheffczyk, L., Histoire du Dogme de la Trinité, în "Mysterium Salutis. Dogmatique de l'Histoire du Salut", 5. Dieu et la Révélation de la Trinité, Paris, 1970, p. 211-300.

Schmidt, Martin Anton, Dogma und Lehre im Abendland. Zweiter Abschnitt : Die Zeit der Scholastik, în Carl Andresen (Hrsg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 1. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, Göttingen, 1982, p. 567-754.

Schwane, Joseph, Histoire des Dogmes. Tome IV. Période de Moyen Age. Deuxième édition revue et

augumentée. Traduction de l'Abbé A. Degert, Paris, 1903.

Schwane, Joseph, Dogmengeschichte der Mittleren Zeit, Vol. 1-2, Freiburg im Breisgau, 1882, 1895.

Scotus, Duns, Opera omnia, Roma, 1950.

Seeberg, Reinhold, Text-book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages, Oregon, 1997.

Seeberg, R., Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte : Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Erlangen und Leipzig, 1898.

Thomas von Aquin, Summa theologica. Vollst. Deutsch-lat. Ausgabe, übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, herausgegeben von der Albertus-Magnus-Akademie, Walberberg, Graz, 1933.

Thoma de Aquino, Summa theologiae. Opere I. Despre Dumnezeu. Traducere din limba latină de Gheorghe Sterpu şi Paul Găleşanu. Studiu introductiv de Gheorghe Vlăduţescu, Bucureşti, 2000.

Weber, Otto, Grundlagen der Dogmatik. Erster Band, Neukirchen-Vluyn, 1977.

Wichmann, Ottmar, Die Scholastiker, München, 1921.

Wiegand, Friedrich, Dogmengeschichte. II. Erhaltung, Umbildung des Dogmas im Kastholizismus und Weiterbildung des Dogmas im Katholizismus des Mittelalters und der Neuzeit, Berlin, 1928.

Cuprins.

ISBN 973-8143-87-X
ISBN 973-8143-90-X